SAMEDIN KADIĆ

# Musa i Hidr



CNS

# MUSA I HIDR

Samedin Kadić

MUSA I HIDR

IZDAVAČ
Centar za napredne studije, Sarajevo
Tel.: 033 716 040; Fax: 033 716 041
Email: cns@bih.net.ba; www.cns.ba
Sarajevo, 2016.



UREDNIK
Munir Mujić

LEKTOR
Hurija Imamović

DTP
Suhejb Djemaili

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

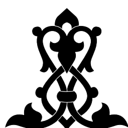
28(049.3)

KADIĆ, Semedin
Musa i Hidr / Semedin Kadić. - Sarajevo :
Centar za napredne studije, CNS, 2016. - 174 str. ; 21 cm

Bilješke: str. 157-174

ISBN 978-9958-022-26-5

COBISS.BH-ID 23021318



Samedin Kadić

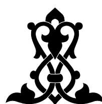
# MUSA I HIDR



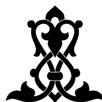

CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2016.

Ova knjiga objavljena je uz podršku Međunarodnog instituta
za islamsku misao (IIIT).



# SADRŽAJ



# UVOD

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

Kada je krajem prošlog stoljeća otišao na čekanje, otac se počeo baviti trgovinom. Krenuo je s voćem; uznapredovao je, te je na ilidžanskom terminalu počeo držati štand (lično zavarena skalamerija) s vjerskim knjigama, tespihima, kasetama ilahija, mevluda, tevhida. Pojačao bi ilahije ili mevlud da trešte kao folk-hitovi na autopijaci, te je puk, u zanosu pokajanja, masovno kupovao. Ali, dok kucam ove redove, crvenim se kao rana, te dlanovima zastirem lice kao da želim zaustaviti obilno krvarenje. Bilo je to iskreno oduševljenje, iskrena vjera, ali jasno je kako je ovim biznisom želio iskupiti svoje mladalačko koketiranje s komunizmom.

Pogurali su ga terminal, teferiči i predizborni skupovi, te je otvorio trafiku u kojoj se moglo kupiti od lubenice do svetih naslova *El-Kalema*. On, čitač Sidneya Seldona, Harolda Robinsa, Zena Greya, prebacio se na Hasana Basrija, Mustafu Mahmuda, Feridudina Attara (*Pend-nama*) i Muhammeda Asada. Danas bi sigurno bio ugledni izdavač da se nije zaratilo i da nije poginuo u jednoj neuspješnoj akciji Armije BiH.

Trafika je propala nakon što su je pogodile dvije granate. I danas, kao uznemirujuću porodičnu zaostavštinu, čuvamo džepna izdanja prijevoda Kur’ana u čije meso je utisnut srpski žig smrti. Geler što je prodro s prednje strane zaustavio se na 300. strani, ostavljajući nedirnutim šokantno Hidrovo ubistvo dječaka, i danas tako teško razumljivo, dok je drugi oskrnavio veličanstvene ajete sure Al-A’rāf.

Za ratnih bespuća, sit stripova, pomalo sam prebirao mrvice iz trafike. Nasumično sam listao. *Od sumnje do vjerovanja* i slično. Njušenje knjiga, taktilno upoznavanje.

Poslije rata nagrnula je tada mi veoma atraktivna arapska literatura: pseudoznanstvena objašnjenja kur'anskih pasusa, *doom-writting* stilovi, glorifikacija džihada i monumentalizacija maskulinizma. U osmom razredu kur'anskim sam „dokazima" uvjeravao jednu djevojku u Istinu: čudom dva mora koja se dodiruju, a ne miješaju. Nije je to impresioniralo a ja nisam vjerovao kako neko može imati tako divne oči koje ne vide.

U medresi, osim na čitanju *Munkiza* i djela *Allah* Ahmeda Behdžeta, nije insistirano na islamskom štivu. Ono je bubano, memorirano, što je, uostalom, edukativni urnek našeg obrazovanja. Hifz kao univerzalna forma znanja.

Na fakultetu je nastupio period oslobođenja. Veliki autori zapadne filozofije i književnosti a od islama — Kur'an i hadis. Želio sam ostati minimalni musliman, vjerovati u Boga *uprkos* teolozima. Artikulirati lično, a ne baštinjeno razmišljanje, moje znojave dove. Ne veličati Kur'an kao izvor normativnosti i autoriteta; ćutati o njemu kao što se ne spominje prijatelj koji vam je toliko puta običnim zagrljajem spasio život.

Priroda posla – novinar na radiju – vratila me napuštenim vjerskim temama i „vjerskim" knjigama. Poslije šest godina spremanja radijskih i televizijskih emisija zatekao sam se usred gomile bilješki, nacrta; materijala koji me je pozivao da ga nekako uskladištim, organiziram i oprostim se s njim. Dijelovi ovih eseja bili su utkani u bajramska izdanja „Islamskih tema" na Radiju Federacije Bosne i Hercegovine. Toliko o genezi ove knjige, koja je isprva bila zamišljena kao zbirka sinopsisa radijskih emisija, dakle palimpsest teksta i muzike. Iz tih tužnih godina dugotrajnih eskapističkih propadanja u raskošne ponore muzičkih nebesa iscijedio sam gusti supstrat slobode i ljepote muslimanskog *world musica*: Sabri Moudallal, opojni mujezin iz nesretnog Halepa; Omer Faruk Tekbilek, omnitolerantni kosmopolita ukotvljen u muzičku tradiciju Otomanskog carstva; Dhaffer Youssef, vokalni virtuoz krešenda; Malouma, tužna kći pustinje; pakistanski majstori *qawalija*; Kudsi

Erguner, turski genij; pop-zvijezde iz Malija – Ali Farka Toure, Salif Keita, Toumani Diabate; Hamza El Din, koji će uoči gradnje brane Asuon požuriti u Nubiju i na magarcu putovati od sela do sela želeći da zabilježi tradicionalnu muziku prije nego zvukovi utihnu pod vodom; Anouar Brahem, čija muzika prebire valove i labirinte Sahare, zrnce po zrnce; Hamza Shakkur, mujezin emevijske džamije u Damasku; Hossein Alizadeh, interpretator klasične perzijske muzike; razni ansambli koji recikliraju muziku Endelusa; elektronska muzika koja reciklira instant sufizam; i svi ti umjetnici na *naju*, ‘udu, tarabucima... Svijet se ne čita, nego sluša, ne gleda, nego čuje, kaže Jacques Attali u maestralnoj *Buci*. Jednu kulturu možemo pouzdano locirati samim aktom slušanja, a znamo da naša ili jeca ili poskakuje. Ali postoji i drugačiji muslimanski auditivni pejzaž: bujan, slobodan, hrabar, istinit. Onaj koji se igra vlastitom poviješću, razvijajući varijacije u neiscrpnost. (Dovoljno je otvoriti neku historiju muzike – npr. *Oksfordsku povijest muzike* Geralda Abrahama – i ostati šokiran disproporcijom permisivnih fikhskih rasprava i faktičnog muzičkog preobilja muslimanskih naroda.) Toliko o radijskoj formi ove zbirke.

Sadržaj ima sveuključujuću tendenciju. Polazeći od očiglednosti kako ljudsko biće nije moguće dijeliti, budući da smo sveukupnost vlastitih iskustava (ili pripadnosti, kako bi kazao Amin Malouf), želio sam napisati knjigu o islamskom vjerovanju ne isključujući nijedan konzumirani kulturni žanr, nijednu pripadnost; forsirati hibridnost, kontrapunktnost; prezentirati čitalačko nomadstvo. („Identitet nije slaganje neovisnih pripadnosti, on nije ‘patchwork’, to je crtež na nategnutoj koži. Ako dodirnemo samo jednu pripadnost, cijela osoba titra.“[1]) Zaobići onu najneukusniju od svih podjela među autorima: na vjernike i nevjernike. Knjigu u kojoj bih spojio sve intimno i važno bez razlike o kojem je mediju ili autorima riječ. Ključno je bilo izbaciti didaktičke dionice, pisati bez povlačenja čitaoca / slušaoca za rukav. Iznaći narativ u kojem se ne bi tragalo za posljednjom riječju ili pravim putem; bez glagolskih oblika „mora“, „treba“, „preporučuje se“; izvan halala i harama; gdje se ne bi razrješivale dileme, tek vježba iz stila: floberovski bištiti suvišne riječi. Ne

uvoditi nikoga u islam, ne podastirati, da me Allah spasi, dokaze! Dati prednost užitku u simetriji nad žudnjom za istinom, razigravanjima nad apologijom. Attarov stih „Planine su se zaledile od straha pred Njim“ ili Rumijev „Digni ruke ako želiš da budeš podignut“ ne trebaju tumača i ne naređuju ništa. Toliko je poetskog blaga koje u tami tesktova žudi za svojim kolekcionarima, toliko sirovih, elementarnih slika, toliko narativnih dionica što čekaju svoje kompilatore, beznačajnih stvari što skrivaju blistavo bogatstvo intimnih značenja. Čitamo „vjerske“ knjige zaboravljajući na prijatnost u čitanju. Lovimo istinu ili tuču, što je jedno te isto. Diktatura napornog traganja za „istinom“ (u cilju nametanja iste drugima) postupno je zamijenila bezbrižno branje cvijeta radi cvijeta; teror „korisnog znanja“ naškodio je onom što stoji na početku svih puteva: imaginaciji.

Treba samo promijeniti smjer kretanja, zauzeti malo drugačiji položaj i teme će se ukazati u raskoši beznačajnih raspjevanih nijansi, poput zavodljivih linija arabeski koje nikud ne vode, a ipak nagovještavaju bezmjernost. Pa koja je to perspektiva što otvara horizonte i kida lance definicija? Četiri rečenice iz Borgesove znamenite priče „Tlön, Uqbar, Orbis Tertius“ bile su metodološke niti vodilje u pisanju ove knjige. Prvo, zašto se zamarati i natezati pisanjem opširnih knjiga, razlagati na petsto stranica misao koja se da izreći u nekoliko minuta. Treba uzeti kao da te knjige već postoje, kaže Borges, i dati sažetak. Drugo, Borges hvali Humea koji je „jednom zauvijek“ primijetio kako „Berkleyevi argumenti ne priznaju nikakva pogovora” i da su “posve lišeni uvjerljivosti“. Drugim riječima, bitna je protočnost i unutarnja konzistentnost teksta, a ne nekakva korespodencija sa „stvarnošću“. (Ovo, dakako, ne mislimo u radikalno sofističkom smislu.) Treće, svako je duhovno iskustvo jedinstveno, nesvodivo. Napokon, važno je obustaviti potragu za istinom, pa čak i za vjerodostojnošću, te početi prositi za iznenađenjima i začuđenostima.

Treba probati čitati vjerske tekstove (kao i filozofske) kao književnost (zamisliti ih kao sage koje ne smiju biti dosadne), a ne kao vodiče za prolazak kroz život. Sve čemu je čovjek autor ne zavređuje da bude tretirano drugačije. Ibn Kesir kao književni

izazov, a ne samo Attar. Tragati za literarnošću, a ne za otkrivanjem tajni. Ionako se, lijepo je rekao Rumi, „samo u mrkloj noći razlikuje vjernik od munafika“.

Nadam se da će čitaoci prepoznati polet s kojim sam se obrušavao na pojedine impresije, predmete; radost kada sam otkrivao nešto zanimljivo. Ovo esejističko jurcanje nije bilo nikakav ozbiljan, još manje akademski posao, već dokoličarsko cvrčkovo uživanje, oslobađanje od predubjeđenja i dogotrajnih učitavanja, odupiranje iskušenju preuzimanja uloge vaiza, mudraca.

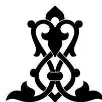
Prvih šest eseja (neambicioznih meditacija) dotiču glavne teme islamskog vjerovanja ili imanske šarte. Eseji *Narcis i suncokret*, *Na rubu litice* i *Tesbih* razigravaju pitanja identiteta, ranu dramu Poslanikovog vjerovanja i islamski koncept udivljenja pred čudnovatom ljepotom svijeta.

Napisano je, svakako, i rezultat razgovora s mojim prijateljima: Muhamedom ef. Hafizovićem, dr. Mirzom Sarajkićem, Huseinom Haskovićem, Sedinom Idrizovićem, hafizom Alijom ef. Rahmanom, hafizom dr. Munirom Mujićem.

Posebnu zahvalnost upućujem dr. Hilmi Neimarliji za ugodne i nadahnjujuće razgovore na Fakultetu islamskih nauka. Ne skrivam ponos što sam imao priliku raditi na istoj katedri sa dr. Neimarlijom, istovremeno žaleći što kao student nisam imao priliku slušati njegova predavanja.

Zahvalnost dugujem svojoj porodici i molim Allaha da im podari svako dobro.

Ovu knjigu posvećujem predratnom prodavaču tespiha, bedževa, filigranskih bravura, kitnjastih kaligrafija i vjerskih knjiga, Mehu Kadiću.



# IME NAJVEĆE

## 1. Utok svih vokativa

Boraveći u Maroku pedesetih godina 20. stoljeća Elias Canetti počeo je sanjati o čovjeku koji je zaboravio sve jezike, dok više ni u jednoj zemlji nije razumio šta se govori. Tumarajući čaršijom, sjedeći u školjci hladovine, ležeći u polusnu ispod prozora što je osluškivao žamor ulice i odbijao svjetlost zamirućeg sunca, želio bi samo jedno: uloviti dojam glasova bez značenja. „Šta je u jeziku? Šta on skriva? Šta nam oduzima?“, pitao se pokušavajući sačuvati snagu stranih, arapskih i berberskih, povika. Lišen spoznaje o stranoj zemlji, dalek za običaje i ljude, bez znanja koje bi se usvojilo — ponijeti samo mirise, buku, sjenke. „Ali ostala je riječ ‘Allah’, koju ne mogu zaobići“, zapisuje Canetti.

> S njom sam bio snabdjeven za onaj dio mog iskustva, koje je bilo najčešće, najprodornije i najpostojanije, za slijepce... Svi slijepci nude ime Božije, milostinjom se može steći pravo na Njega. Oni počinju Bogom, oni završavaju Bogom, ponavljaju Njegovo ime deset hiljada puta na dan. Svi njihovi povici sadrže Njegovo ime u raznim oblicima, ali uzvik na koji su se jedanput navikli ostaje uvijek isti. To su akustične arabeske oko Boga, ali koliko upečatljivije od optičkih. Neki se uzdaju samo u Njegovo ime i ne viču ništa drugo nego Njega...[1]

Šta čovjek koji sluša buku svijeta može razabrati, oslušnuti, domaštati? Možda postoji jedna temeljna riječ, neki sveobuhvatni

*om* iz kojeg je poteklo sve pomišljeno, izgovoreno, svako biće; možda postoji ime na kojem bi se, kao na predsokratovskim pra-počelima, sastale sve onomastike i etimologije; možda postoji temeljni tetragram ispod nanosa povijesti, civilizacija, bibliote-ka; možda riječni talasi, vjetrovi u poljima, cvrkuti u krošnjama imaju zajednički kod. Možda. Ali, čovjek koji je zatvorio oči za boje značenja, poput Canettija, traga za nečim drugim. Ako je ljudski žamor suma dozivanja, šta je, ili ko je, u temelju svih vo-kativa? Je li Najveće Ime — „hljeb", kako tvrdi bezumna osoba u Attarovoj *Musibatnami*, budući da „za vrijeme gladi svi uzvikuju tu riječ"?[3] (Ubog i Bog idu zajedno, pjeva Husein Hasković.)

Postoji li ime koje bi svima, kao marakeškim slijepcima, bilo dovoljno — u nevolji, bolesti, tami?

## 2. Allah...

„Ovo je pomalo neobičan zahtjev", odgovor je dr. Vagnera ko-jim se odmotava priča *Devet milijardi Božijih imena* Arthura C. Clarkea, kada jedan lama iz nekog tibetanskog manastira traži da bude opremljen takvim kompjuterom koji će biti u stanju sa-brati sva Božija imena spomenuta u povijesti, iskombinirati ih u složenoj matematičkoj operaciji u okviru posebne devetoslovne abecede, čime će biti ispunjeni uvjeti za kraj svijeta. Kada se ispi-še ključna riječ, zvijezde će se pogasiti jedna za drugom.[4]

Nije poznato u koliko su fonetskih varijanti ljudi dozivali Vr-hovno Biće, ali muslimani vjeruju da je ime Allah spušteno u vri-jeme iz vječnosti. Kao što je poznato, „Allah" je arapska riječ za Boga, jedinog Boga; onog Boga kojeg ljudi dozivaju u nevoljama, zahvaljuju Mu na blagodatima a ponekad hule optužujući Ga da je loše i nepravedno uredio svijet. Allah je upravo „taj" Bog — na ko-jeg ljudi misle kada vape, likuju ili odmahuju / zamahuju rukom (poput Sveva Bandinija[5]). Prema nekim arabistima, ono je legura određenog člana (*el*) i imenice „Bog" (*ilah*). Određeni član sugerira sveopću prevodivost riječi; iako muslimani cijelog svijeta koriste arapsku riječ "Allah", mogu koristiti i domaću riječ za Boga. Bilo je

prijedloga da se nedostatak određenog člana u našem jeziku kompenzira velikim slovom: riječ Allah je isto što i napisati velikim Bog. Esad Duraković protivi se ovom prijedlogu, insistirajći na neprevodivoj veličanstvenosti imena „Allah“; osim toga, u verbalnoj formi nije moguće nedvosmisleno precizirati pripadnost islamu pri izgovoru *kelimei*-šehadeta.[6] (Ali nije li u samom imenu „Allah“ sadržana negacija mogućnosti da muslimani prisvoje Boga samo za sebe? Nije li to svačiji, ne samo muslimanski, Bog?) Moguće je da je u imenu Allah pretrajao stari semitski naziv za boga „El“ kojim ga je izgleda zazivao i sam Ibrahim, a.s. Karen Armstrong smatra kako je usljed biblijske neodređenosti i kontradiktornosti teško utvrditi da li su Ibrahim i Musa koristili isto ime za Boga.

> Vrlo je vjerovatno da je Abrahamov Bog bio El, Veliki Bog Kanaana. Božanstvo se predstavlja Abrahamu kao El Šadaj (El od Brda), što je bila jedna od elovih tradicionalnih titula. Na drugim mjestima nazivaju ga El Elion (Vrhovni Bog) ili El od Betela. Ime kanaanitskog Vrhovnog Boga očuvano je u hebrejskim imenima kao što su Izra-El ili Išma-El... Na brdu Sinaj, na primjer, on se Mojsiju javlja usred vulkanske erupcije koja ga ispunjava strahopoštovanjem, dok Izraelci moraju ostati podalje. U usporedbi s tim, Abrahamov bog El je veoma blago božanstvo. On se Abrahamu javlja kao prijatelj...[7]

Ista autorica primjećuje kako je imenica „Allah“ gramatički muškog roda, dok je riječ za božansku i nedokučivu suštinu Boga (*Al-Dhat*) ženskog.[8] Iako je Bog „On“, Kur’an implicitno daje do znanja da je „On“ iznad, ili radije prije, rodne podjele. Zar Njemu kćerke pripisuju a sebi priželjkuju sinove, ironično će Kur’an paganima koji su meleke smatrali Božijim kćerima. Da bi izbjegao poosobljavanje Boga, primjećuje Muhammed Asad, Kur’an uvijek mijenja zamjenicu koja se odnosi na Njega. On je u istom ajetu *On*, *Ja* i *Mi*, kao što se mijenja i prisvojna zamjenica koja se odnosi na Boga: *Njegov*, *Moj* i *Naš*.[9]

Bio sam skriveno blago pa sam poželio da me spoznaju, kaže glasoviti hadisi-kudsi (koji Fazlur Rahman odbacuje kao izmišljen[10]). Inspirirani upravo ovim i ovakvim hadisom i Ibn Are-

bijevim razlepršanim tumačenjem, šiijska sekta ismailije, vjerovali su kako je imenica *ilah* potekla iz arapskog korijena *ulh*: biti tužan, uzdisati za.

> Ibn Arebi je zamišljao usamljenog Boga kako uzdiše zbog čežnje, ali ovaj uzdah (*nefes rahmani*) nije bio izraz sentimentalnog samosažaljenja. On je imao aktivnu kreativnu snagu koja je stvorila cio naš svemir; On je isto tako dahom izdisao ljudska bića, koja su postala *logoi*, riječi koje Boga izražavaju same sobom.
> To je dvosmjerni proces: Bog uzdiše da bi ga spoznali, a njega oslobađaju od Njegove usamljenosti ljudi u kojima se On otkriva.[11]

Ali, kako navodi Ismail Faruki u *Tewhidu,* cjelokupna stvarnost je ontološki podijeljena na transcedentnog Stvoritelja i stvorenja: meleke, ljude, vrijeme, prostor, nebesa, Zemlju, minerale... Stvoritelj i stvorenja ontološki su različiti i ni na koji način ne može doći do njihovog miješanja.[12] Ipak, Stvoritelj se obraća stvorenju i stvorenje doziva Stvoritelja. Stvoritelj se miješa između roba i njegova srca, kaže Kur'an.

Muslimanska budnost prema Božijoj transcedentnosti (i mogućim „devijacijama") svoj prefinjeni izraz pronašla je u umjetnosti i jeziku.

a. Sve ono što je figurativno u islamskoj umjetnosti raspršuje se, kroz ponavljajuću raznolikost arabeski, u blage varijacije koje navode na beskraj.
b. Jezik, kao medij u kojem prebiva govor Objave i u kojem je moguće razumijevanje tog Govora, ima posebno značenje u muslimanskoj tradiciji. Iako Kur'an navodi devedeset devet Božijih imena, preko kojih je moguće razmišljati o Bogu, izričito se tvrdi da je Božije biće nemoguće opisati svakodnevnim jezikom, u terminima koji referiraju na empirijske objekte. Ova negacija svemoći jezika, kao „ogledala činjeničnog svijeta" (Wittgenstein), u izricanju onoga što je izvan iskustva, prisutna je u kur'anskim iskazima da "Bogu ništa nije slično", zatim u opisu Božijeg govora kao nepotrošnog, u razlikovanju ljudskog poimanja vremena i Božijeg.[13]

Kada se izgovori ime 'Allah', smatraju pobožni, zatreperi svemir i sve što je u njemu. Ne trpi množine, jer, kako pjeva Husein Hasković, „množina zavodi u svetogrđe“.[14] Rajski potoci žubore, kao što je pjevao Junus Emre u poznatoj nam ilahiji, zboreći: Allah, Allah. Musliman smije govoriti o Allahu samo na temelju kur'anskih udivljenja ili hadiskih nagovještaja, ali i vlastite ljubavi koja ga opravdava: prah se odvažuje govoriti / pisati o imenu Onoga do Koga pogledi ne dopiru (a On do pogleda dopire), Koji je Sebe nazvao uzvišenim imenom Milostivi i koji će, kada dođe vrijeme, smotati nebo kao svitak za pisanje.

> U stanju ljubavi prah je zaboravio da je prah. Allahu moj, oprosti za smjelost onih koji te vole.[15]

## 3. Čudesna privlačnost Skrivenog imena

U *Baldassarevom putovanju* Amin Malouf veze priču oko Đenovljanina Baldassara Embriacija; taj u levantskom gradu Džibeletu 1666. godine (za koju se vjeruje da je uoči Kijameta) slučajno dobiva knjigu *Objavljivanje skrivenog imena*, poznatu i kao *Stoto ime*, koju je napisao izvjesni Ebu Mahir el-Mazandarani. Siromašni starac Idriz koji Baldassaru poklanja knjigu umire u ubogom kućerku onog trenutka kada ovaj istu proda francuskom velikodostojniku. Budući da je svugdje anarhija i malodušnost, knjiga koja sadrži „stoto ime“ mogla bi spasiti svijet. Sam pripovjedač ovako sažima problematiku Najvećeg Imena:

> Svima je poznato da se u Kur'anu spominje devedeset devet Božijih imena, neki više vole reći atributa: Milostivi, Osvetnički, Mudri, Jasni, Sveznajući, Onaj Koji sudi, Nasljednik... I, taj broj je, potvrđen sunnetom, oduvijek poticao radoznale duhove na pitanje koje se nametalo samo od sebe: Ne postoji li stoto, skriveno ime, kojim bi se zaokružio ovaj broj? Poslanikova kazivanja, koja neki tumači odbacuju, a drugi smatraju da su autentična, potvrđuju da uistinu postoji stoto Allahovo ime, koje je dovoljno samo izgovoriti da bi

> se izbjegla opasnost, da bi se ostvarila nebeska milost. Tvrdi se da je Nuh poznavao to ime i da se upravo uz njegovu pomoć uspio spasiti sa svojom porodicom u vrijeme Potopa. Nije teško zamisliti čudesnu privlačnost djela koje, navodno, otkriva takvu tajnu u vrijeme kad ljudi strahuju od novog Potopa.[16]

Abdulbasit, imam džamije u Džibeletu sumnja u Baldassarove pretpostavke:

> Zašto bi ljudima bilo potrebno stoto ime? Mene su od djetinjstva naučili svim imenima koja su mi bila potrebna za molitvu i zašto bi mi bilo potrebno neko stoto ime?[17]

Možda stoto ime i ne postoji, pošto je Bog „neparan i voli nepar". Pa ipak, hadis po kojem je Bog među ljude spustio svoje Najveće Ime, dao je ovoj temi „čudesnu privlačnost", pogotovo u vremenima potopā i požarā. Kartografija tesawufa iscrtana je Božijim imenima kao putokazima što vode do Skrivenog imena kojim, kad je zazvan, Allah ne odbije dove. Simbolika je svoj puni fantastični intenzitet dostigla u pripovijesti prema kojoj je Sulejman, a.s., vladao svijetom džinna pomoću prstena (pronašao ga je za sofrom u ribi koju je jeo) na kojem je bilo ugravirano Najveće Božije Ime. Opće je mišljenje „u islamskoj mistici" da je Isa, a. s., poznavao Skriveno ime, jer kako bi drugačije bio u stanju liječiti slijepe i oživljavati razdjevene leševe, osim gromovitom formulom čiji je izgovor ključan. U poznatoj hikaji, on, skrušeni i bezdomni („volim siromaštvo i mrzim lagodan život"[18]) spomene Božije ime i kamen pretvara u zlato. Attar u *Musibatnami* pripovijeda o nekom čovjeku koji moli Isaa da ga poduči Višnjem Imenu Božijem. Isa odbija upozoravajući ga na težinu, opasnost, presudu Imena što može otvoriti vrata blaženom ludilu, nedokučivoj sudbini i neizrecivoj samotnosti spoznaje. Nakon upornog moljenja Isa mu otkrije tajnu, a čovjeku sveti slogovi sažežu srce. Nazire se stara sufijska misao kako nije za svakoga „da zrnce ljubavi primi".[19] U duhu ovog elitizma Rumi glupost postavlja kao granicu moći Višnjem Imenu:

> *...ta čar je i Višnje Ime Božije,*
> *što zvah ga za slijepe, gluhe, hrome,*

*pa kad bih dahom tako brdo kameno,*
*tad raspalo bi se i ono na komadiće,*
*mrtvaca njime da taknem, taj bi živio...*
*No, taknem li njime srce glupana,*
*ni sto mu puta ne bi pomoglo...*[20]

U više slavnoj nego zanimljivoj Mannovoj epopeji Josip priča zamišljenom, odsutnom (poput svih očeva) Jakovu legendu o iskušenju i grozoti koje Ime Najveće sadrži:

> Bilo je to, naime, u doba onih naraštaja koji su živeli u doba potopa, kada je anđeo Samhazaji ugledao na zemlji devojku po imenu Išhara, koja je bila toliko lepa da je ovaj naprosto obnevideo od njene lepote, tako da joj se obrati rečima: "Budi moja!" Ali ona mu odgovori: "Ne pada mi na pamet da budem tvoja, izuzev ako me prethodno naučiš istinsko i pravo ime Božije, čijom snagom ti polećeš čim ga izgovoriš." Na to glasnik Semhazaji u svojoj ludosti stvarno odade ime Božije, jer je toliko požudno želio da bude njegova. No samo što je Išhara došla u posed imena...[21]

Ovdje Mann prekida pripovijest tražeći vjerovatno od čitaoca da je sami potraže u biblijskim egzegezama, apologijama Kabale, poznatim mističkim raspravama o tetragramatonu, usmenim predajama semitskih naroda ili, možda, povijestima hasidskih sekti.

Ime Najveće spada u repertoar karakterističnih nedorečenosti islama poput Lejletul-kadra, čija je važnost naglašena neumoljivom komparacijom „vrednija od hiljadu mjeseci“; poput onog blistavog trenutka tokom džuma-namaza u kojem se primaju dove; poput enigmatičnih početaka pojedinih kur'anskih sura. Velika je dilema postoji li ono uopće (u unikatnoj fonetskoj formi), budući da su sva imena, kako su smatrali neki među ulemom, ravnopravna. Dapače, svako ime je, ako ga onaj ko vapi iskreno upotrijebi, najveće.

> Mi *nikada* ne vidimo nikakvog boga osim vlastitog Imena koje je bilo otkriveno i koje stvarno postoji u svakome od nas.[22]

U uvodnim stranicama Ibn Kesirovog *Tefsira* čitamo kako je „besmela", prema hadisu, jedno od Allahovih imena i kako je udaljenost između „besmele" i Najvećeg Imena „koliko između crnila i bjelila očiju". A na osnovu dove Božijeg Poslanika znamo da postoje četiri vrste Božijih imena:

a. imena kojima je Sam Sebe nazvao,
b. imena koja je objavio u Svojoj Knjizi,
c. imena kojima je podučio nekog od Svojih robova i
d. imena / ime koja je ostavio tajnim i skrivenim.

Ulema je iz spomenute dove zaključila da postoji više od 99 imena, ali je "samo" 99 objavljeno ljudima. Iako Poslanik nije precizirao koje je ime najveće, većina smatra kako se ono nalazi među 99 navedenih imena. Neki navode da je to upravo ime "Allah". Sejjid Husein Nasr ovako sažima temu:

> Ta imena koja Kur'an naziva "Lijepim Allahovim Imenima", sredstva su kojima se Allah otkriva čovječanstvu. Kao i vrhovno Božije ime, Allah, i ova su imena, sadržana u Kur'anu i hadisu na arapskom jeziku, sveta imena Allaha i muslimani su pozvani da tim imenima zazivaju Allaha, u skladu s poznatim kur'anskim ajetom: "A Allah najljepša imena ima, zovite Ga njima!" (7:180) Postoji čitava nauka o Božijim imenima koja je u temelju praktično svih islamskih nauka, bilo da se radi o teologiji, pravu ili čak filozofiji. Muslimanski su mislioci u toku stoljeća napisali bezbrojne knjige o Božijim imenima; među najpoznatijim je ona El-Gazalijeva, poznata u čitavom islamskom svijetu. Svako Allahovo ime nije ništa drugo doli Njegova Bit i kao takvo put ka toj Biti, otkrivajući uz to određeni aspekt Božije Prirode. Tradicionalni muslimanski vodeći umovi su podijelili ta imena u dvije grupe: Imena ljepote ("esmau-'l-džemal") i Imena uzvišenosti ("esmau-'l-dželal").[23]

Aspekti koji se odnose na osobine Božije dobrote, milosti i praštanja pripadaju prvoj kategoriji, uključujući i ime Er-Rahman koje je, konstatuje Nasr, ime Božije Biti, budući da iz njega proizilazi sve stvoreno. Za razliku od njih, imena koja se tiču pravde, presude i strogosti, odnose se na aspekt Božije Uzvišenosti. (Annemarie Schimmel primjećuje sličnost ove distinkcije sa Ottovim razlikovanjem između *mysterium tremendum* i

*mysterium fascinans*.) Abdul-Hamid Ebu Sulejman zapaža kako postoje dvije tradicije, dva diskursa koja proizilaze iz afirmacije jedne od grupa Božijih imena. Prema Abdul-Hamidu, muslimani su skloniji da se pozivaju na imena uzvišenosti što je rezultiralo nešto krućim muslimanskim mentalitetom. Potrebno je rehabilitirati adoraciju Imena ljepote kako bi se muslimani vratili svom iskonu: milosti, ljepoti i praštanju.[24]

Tumačeći 175. i 176. ajet sure Al-A'rāf, u kojima se „kazuje vijest" o čovjeku kojemu je Bog „dao Svoje znakove, ali se od njih udaljio pa ga je šejtan sustigao", Ibn Kesir u *Tefsiru* iznosi mišljenje da je riječ o Bel'amu ibn Ba'uri, potomku Luta, a.s., kojemu je Allah, dž.š., otkrio Svoje Najveće Ime.

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ۞ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ۚ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ۚ فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [1]

Ali, spomenuti se okrenuo dunjaluku i strastima, pa je postao „kao pas koji dahće" — i kad mu je dobro i kad mu je loše. Navodno je Bel'am ibn Ba'ura živio u Kanaanu u vrijeme Musaa, a.s., pa je, zaveden dunjalučkim privilegijama, upotrijebio Najveće Ime protiv Musaa. Popeo se na brdo i počeo izgovarati dovu da Bog sravni sa zemljom Izraelićane ulogorene u dolini. Ali jezik mu se zapetljao pa je izgovarao suprotno od željenog.

Ako je navedena pripovijest istinita, malo nam ostaje vjere u veličinu ljudskog imena. Nema svetinje koju čovjek neće oskrnaviti. Sve postojeće, svaka blagodat, pa i najveća, Ime Najveće, može se zloupotrijebiti — „na svijetu nema ništa bezrazložno dobro osim dobre volje", znamenita je Kantova misao. Što se Bel'ama ibn Ba'ure tiče, mogao je dobiti šta je poželio — imao je šifru — ali je pomislio da je „vječan na dunjaluku". Imena su, piše Malouf, rijetko kad bezazlena.

1 *I kaži im vijest o onome kome smo dokaze Naše dali, ali koji se od njih udaljio pa ga šejtan dostigao, i on je zalutao. A da smo htjeli, mogli smo ga s njima uzvisiti, ali se on ovom svijetu priklonio i za svojom strašću krenuo. Njegov slučaj je kao slučaj psa: ako ga potjeraš, on isplažena jezika dahće, a ako ga se okaniš, on opet dahće. Takvi su ljudi koji Naše dokaze smatraju lažnim; zato kazuj događaje da bi oni razmislili.* (Al-A'rāf, 175-176)

# 4. Ja sam koji jesam

„Šta je to Gospodar svjetova?“, pita faraon Musaa u suri *Pjesnici*, a Musa odgovara: „Gospodar nebesa i Zemlje i onoga što je između njih, Gospodar i vaš i vaših predaka, Gospodar Istoka i Zapada i onoga što je između njih.“ Karakteristično je da faraon upotrebljava zamjenicu „šta“ tražeći tačnu identifikaciju, a Musa mu navodi opise koji direktno podrivaju njegov faraonski autoritet, što će ga, razumljivo, žestoko nanervirati. To nije želio čuti, jer nije to ni pitao. Želio je da mu kaže „ko“ je, „šta“ je taj „Gospodar svjetova“, da Ga imenuje i otkrije, a Musa atribuira uz evidentne „političke“ implikacije.

Ali, isto je, prema nekim izvorima, i Musa lično pitao Boga na Sinaju. Izgleda da prijelaz u suri *Taha* od izričaja kako „Bog ima najljepša imena“ do kazivanja o Musau nije nagao, niti slučajan, kako se na prvi pogled čini. Kao da je u pauzi u kojoj uzimamo dah pred novi ajet i novu cjelinu sakrivena veličanstvena drama Musaove potrage za Božijim imenom. U *Knjizi postanka* čitamo kako je i Jakov pitao Boga za ime, a pojedini sufijski tekstovi obavještavaju nas da je svaki poslanik tražio isto. Evo kako treća glava *Izlaska* opisuje ovaj događaj:

> Nato Mojsije reče Bogu: "Ako dođem k sinovima Izraelovim pa im kažem: 'Bog otaca vaših poslao me k vama', i oni me zapitaju: 'Kako mu je ime?' – što ću im odgovoriti?" "Ja sam koji jesam", reče Bog Mojsiju. Onda nastavi: "Ovako kaži sinovima Izraelovim: 'Ja jesam' posla me k vama. Dalje je Bog Mojsiju rekao: "Kaži sinovima Izraelovima ovako: 'Ja jesam, Bog vaših otaca, Bog Abrahamov, Bog Izakov i Bog Jakovljev, poslao me k vama.' To mi je ime dovijeka, tako će me zvati sa koljena do koljena.“[25]

U eseju *Povijest odjeka jednog imena* H.L. Borges zapaža kako Mojsijevo pitanje nije „znatiželja filološke vrste, nego ispitivanje tko je Bog ili, točnije rečeno, što je“. Povedemo li se za drevnom filozofskom teorijom o neumitnoj povezanosti imena i bića, naziva i imenovanog, dokotrljat ćemo se na rub svetogrđa: da li Ime

Najveće opisuje ono *šta* Bog jeste, a što je, prema poznatom hadisu, nemoguće spoznati? Da li Ismu-l-e'azam imenuje Božiju bit? Sentenciozno ime „Ja sam koji jesam" bilo je poprištem teoloških rasprava kroz stoljeća. Je li riječ o pukoj ontološkoj tvrdnji? Je li to obeshrabrivanje čovjekovih gnoseoloških ambicija da spozna ono što ga transcendira? Da li je dovoljno znati nečije ime, pita se Borges prizivajući drevna egipatska i australska vjerovanja, kako bismo imenovano „držali pod svojom vlašću"? (Ajeti o Ademu i melekima iz sure „Al-Baqara usko povezuje ulogu Božijeg namjesnika na Zemlji i sposobnosti „imenovanja stvari".)

Borgesova priča *Smrt i busola* također koristi zamamnu reputaciju Višnjeg Božijeg Imena kao širi okvir u kojem se, uz žanrovsku neposrednost stripa (kao da čitamo Martija Miseteriju ili Dyilan Doga), odvija mukotrpno odgonetanje tri čuda zločina.[26] Slavni detektiv Eric Lönnrot i policijski inspektor Treviranus pokušavaju riješiti niz ubistava koji je otpočeo mučkom likvidacijom doktora Marcela Yarmolinskog, rabina koji je u Hotel de Nord stigao radi Talmudskog kongresa. Osim sabranih djela (koja su manje-više tretirala „moć i užas Tetragramatona", tog „prašnjavog grčkog slova") pored ubijenog rabina pronalaze papir na kojem je, kao u trilerima, otkucana šifra, misteriozni trag, prva premisa znojavog procesa zaključivanja koje upravo započinje: „Izgovoreno je prvo slovo Imena."[27]

Lönnrot uzima knjige i „zanemarivši policijsku istragu dade se na njihovo proučavanje", svjestan da stvarnost sebi može priuštiti da bude nezanimljiva, ali ne i pretpostavke. Novinari su nekako doznali kako detektiv proučavanjem imenā Božijih želi otkriti ime ubice. Nakon drugog i trećeg ubistva (koja su pratile poruke o izgovaranju sljedećih slova Imena) Lönnrot dokučuje skriveni sistem krvavog niza: posmatrani na karti grada mjesta zločina tvore savršen trokut; dogodila su se četvrtog u mjesecu; preostaje još ubistvo na jugu, pa da bude zaokružen mistični četvorni slijed: YHVH. Posljednja žrtva je sam Lönnrot, koji će na kraju napete istrage shvatiti da postoji jedan veći labirint, usto beskonačan i nevidljiv: ravna crta.

Karen Armstrong u spomenutoj starozavjetnoj epizodi vidi dosta manje drame:

> Kada ga Mojsije pita za ime i porijeklo, Jahve odgovara igrom riječi koja će, kao što ćemo vidjeti, zbunjivati monoteiste stoljećima. Umjesto da mu direktno otkrije svoje ime, on odgovara: "Ja sam koji jesam!" (*Ehjeh ašer ehjeh*). Šta je time htio reći? Svakako nije mislio, kao što će tvrditi kasniji filozofi, da je on samobitno biće. Hebrejski u toj fazi nije imao nikakvu metafizičku dimenziju, a proći će skoro 2 000 godina prije nego što je dobije. Bog je izgleda značio nešto direktnije. *Ehjeh ašer ehjeh* je hebrejski idiom kojim se izražava namjerna nejasnoća. Kada Biblija koristi frazu kao što je "otišli su kao što su otišli", onda to znači: "Nemam pojma kuda su otišli." I tako, kada ga Mojsije pita tko je, Bog u stvari odgovara: "Nije važno tko sam!" ili "Gledaj svoja posla!" O Božijoj prirodi nije trebalo biti nikakve diskusije kao ni pokušaja manipuliranja njome, kao što su to činili pagani kada su nabrajali imena svojih bogova. Jahve je Apsolutni: bit ću to što ću biti.[28]

I Kur'an upotrebljava sličnu frazeologiju; tumačeći ajete iz sure An-Nağm o lotosu, Muhammed Asad – suprotno nekim predajama prepunim slikovitih opisa – ističe kako je lotosov cvijet („sidra") koji je Poslanik, a.s., vidio na Mi'radžu opisan rečenicom koja je „namjerno neodređena ukazujući na neshvatljivu veličanstvenost i sjaj":

﴿إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾[2]

„Kad je Lotosovo drvo bilo zastrto onim što ga je zastiralo."[29] Ili, doslovno: „zastiralo ga je ono što ga je zastiralo", čime se, kao i u slučaju „Ja sam koji jesam", iskazuje neizrecivost, neopisivost onoga o čemu je riječ. Neki su se mistici (raznih religijskih pripadnosti) usudili tu nesaopćivost imenovati kao Ništa ili, ponekad, kao Bezdan.

U eseju *Od nekoga do nikoga* Borges samo načinje drevnu mističku raspravu o biti Boga: je li On (kao, recimo, subjekat biblijskih navoda) – neko, ili je (kao nespoznatljivi Nadbitak) – ništa.[30] „Bog je prvotno ništavilo iz onoga *creatio ex nihilo*, bezdan u kojem se rađa-

2 *Kad je Sidru pokrivalo ono što je pokrivalo.* (An-Nağm, 16)

ju arhetipi i stvarna bića. On je Nitko i Ništa; oni koji ga tako poimaju čine to s osjećajem da je on više nego li Netko ili Nešto", kratko će pjesnik pampe.[31] Još u devetom stoljeću, keltski filozof Duns Scotus Eriugena odvažio se reći da su svi putevi ka Bogu legitimni jer je On, u biti, nerazumljiv: čak ni anđeli ne znaju njegovu prirodu.

> U stvari, Bog je "Ništa". Eriugena zna da to zvuči šokantno i upozorava svog čitaoca da se ne plaši. Njegova metoda je tako smišljena da nas podsjeti da Bog nije stvar; on ne posjeduje "bivstvo" ni u kojem smislu koji nam je razumljiv.[32]

Istovremeno, Bog je i Sve, i to Sve savršena je ravnoteža onome Ništa. „Mi ne možemo vidjeti Boga kakav je u samom sebi, jer taj Bog zapravo i ne postoji. Mi samo vidimo Boga koji udahnjuje život stvorenom svijetu i koji nam se otkriva u cvijeću, pticama, drveću i ljudskim bićima."[33] Isto će ponoviti i Meister Eckhart: da je Bog „Ništa" (ili „Tama", kako ga je još zvao) ne znači da je On varka, već da posjeduje obilnije, sadržajnije, bogatije postojanje od onog koje mi možemo zamisliti. Čak je predlagao napuštanje izraza „Bog":

> Čovjekovo posljednje i najviše napuštanje je kada radi Boga napušta Boga.[34]

Iako „monoteizam nije izvorno mistički", ova misao o „Ništa" imala je svoje varijacije u sve tri monoteističke religije koje su „razvile mističnu tradiciju pomoću koje je njihov Bog nadišao ovu ličnu kategoriju i postao sličniji bezličnim realnostima nirvane i Brahman-Atmana".[35] (Dakle, Ništa koje je veće od svega što Jeste.)

Sada je razumljiv ponor Imena Najvećeg. Ipak, proces potrage za njim bio je simultan. Jedan je Borgesov lik iz spomenute pripovijetke *Smrt i busola* negdje pročitao „da su pojedini hasidi, u potrazi za tim tajnim Imenom, znali prinositi ljudske žrtve". Gershom G. Scholem u *Glavnim tokovima jevrejskog misticizma* prikazuje odnos kabalista prema Imenu detaljno izlažući učenje o „Putu Imena" najistaknutijeg „ekstatičnog kabaliste" Abrahama Abulafije, rođenog u Zaragozi 1240. godine, koju će napustiti

kako bi lutao Bliskim istokom (u potrazi za legendarnom rijekom Sambation), a kasnije Grčkom i Italijom. Tragajući za „apsolutnim objektom meditacije“ otkrio je Božije ime; apsolutno je jer „odražava skriveni smisao i celokupnost svega postojećeg“.[36] Meditiranje o Imenu Božijem, smatrao je Abulafija, najbolji je put ka mističkoj ekstazi. Stvorio je „nauku kombinacije slova“, disciplinu kojom je moguće otvoriti pečate Imena. Ovako Abulafija opisuje otvaranje dveri tajne:

> Spoznao sam da je kucno čas za veliko Božije Ime, i da trebam da ga primim. I tako sam se te noći usudio da dodirnem neizrecivo Božije ime /JHVH/ i, čim sam to učino, osetih slabost i začuh glas kako iz mene govori: “Spremi se da umreš! Ko ti je dozvolio da dodirneš Veliko Božije Ime?” A ja padoh ničice i pomolih se Bogu: “O, Gospode svega na svetu! Ušao sam ovamo, kao što to Tvoja slava zna, samo radi neba. U čemu sam zgrešio? Ušao sam da bih te spoznao...“[37]

Ovaj metod inspirirat će kasnije generacije Jevreja da ostvaruju određene magijske moći.[38] A u studiji *Kabala i njena simbolika* Scholem prikazuje moć „Imena“ na primjeru Golema, čovjeka stvorenog magijskom vještinom. Kasni jevrejski oblik kaže o Golemu ovako je opisao citirani Jakob Grim: „Poljski Jevreji prave, posle izvesnih izgovorenih molitava i izdržanih dana posta, lik čoveka od gline ili blata, i kad nad njim izgovore čudotvorni šem ham foraš (Božije izričito ime), on treba da oživi. Da govori, doduše, ne može, ali prilično razume od onoga što se govori ili što mu se naređuje. Zovu ga Golem i koriste ga kao neku vrstu sluge, da obavlja razne kućne poslove. Nikad ne sme da napusti kuću. Na čelu mu je ispisana reč *Emet* (Istina). Ali, on iz dana u dan postaje sve veći, i ma koliko da je u početku bio mali, može da naraste veći i snažniji od svih ukućana. Zbog toga oni, iz straha od njega, brišu prvo slovo, pa ne ostaje drugo nego met (mrtav), posle čega se on sruši i ponovo rastoči u glinu. Ali nekom je čoveku Golem jedanput toliko narastao, a on iz bezbrižnosti ga ostavljao da i dalje raste, da mu više nije mogao dohvatiti čelo. Tada je, u velikom strahu, pozvao slugu da mu izuje čizme misleći da će mu, kad se ovaj sagne, moći dohvatiti čelo. Tako se i dogodilo: prvo je slovo srećno izbrisano, samo što je čitava

gomila blata pala na Jevrejina i zgnječila ga."[39] Ime Najveće, kao što se vidi, ima dugu povijest u alhemijskim kombinacijama, magijskim praksama i kultskim slikama. Korišteno je u mračne svrhe, da se ljudi pretvaraju u životinje ili da se ovlada duhovnim bićima u prizemne svrhe.[40]

Od svih Božijih imena koja se pojavljuju u Bibliji tetragramaton se pojavljuje najčešće, 6 828 puta. To je neizrecivo ime Božije koje se nikad ne smije izgovoriti naglas. Dok glasno čitaju biblijske tekstove ili dok mole, Jevreji redovno zamjenjuju ovo ime izrazom *Adonaj* (Moj Gospodin) ili rjeđe riječju *Elohim* (Bog, bogovi). Njega je smio izgovoriti samo prvi rabin jedanput godišnje u jerusalemskome Hramu na dan Velikog oproštenja. Nakon konačnog rušenja Hrama od strane Rimljana 70. godine nove ere, gubi se pravi izgovor tog imena. Zazivati Boga Njegovim Imenom znači sresti se s Njegovom Zbiljom, a „onaj ko Ga zaziva Njegovim Imenom, taj mora da umre".

Kada Musa u suri Al-A'rāf moli Allaha da mu se ukaže („da ga vidi"), prema nekim mufessirima, to znači da Ga pita za Ime. Kada je Allah brdu otkrio Najveće Ime, ono se, obavještava nas Kur'an, sasulo u prašinu. Prema Ibn Kesiru, Bog je još rekao Musau: „Što god Me živo vidi umrijet će, a što Me god neživo vidi srušit će se." Učeći ovaj ajet Poslanik je stavio palac na mali prst, čime je htio reći da se Bog „samo malo" otkrio brdu.

## 5. Gdje se kriješ?

Attar će Ga opijeno opisivati: Neuporedivi, Skriveni, Neznani.[41] A Širazi: Neopisivi, Onaj koji nema obilježja...[42] Ime je samo odjek, samo dim, kaže Goethe u *Faustu*, što nije promaklo pobožnom oku Rudolfa Otta, koji u *Svetom* citira Goethea: ljudi iz neznanja postupaju s Božijim imenom jer nisu prožeti Božijom veličinom. Mistici žele „sakriti Božansko ime" jer, poput svih zaljubljenih, znaju da je grijeh odati ime voljenog.[42] Najveće Ime navodno ne smije biti otkriveno neposvećenome; poznavalac imena „može izvoditi vrlo djelotvorno bajanje i magiju, jer ime posjeduje izuzetnu moć",

piše Annemarie Schimmel u bajalačkom, magijskom tonu, citirajući Rumija:

> Ko Mu ime izgovori
> *kosti mu u grobu neće truhnuti.*[43]

A Dara Shikoh, sin Mumtaz Mahal i Šaha Džahana, graditelja Tadž Mahala, pjevao je:

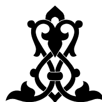
> *U ime onoga koji imena nema*
> *koji svoju glavu diže kojim god imenom da zovneš...*[44]

Rumi:

> *Tvoje ime je proljeće*
> *Tvoje ime je vino.*
> *Tvoje ime je mučnina*
> *koju vino izaziva.*
>
> *Ti si moje podozrenje*
> *i svetle tačke u mojim očima.*
> *Ti si sve što vidim, pa ipak osećam*
> čežnju za tobom.[45]

To je onaj poznati mistički paradoks: s jedne strane, uvid u nemoć riječi da objasne nadahnuće i, s druge, ljudska želja da verbalizira ono što je doživljeno.  Otto primjećuje kako je mistika  bila i ostala, suprotno svojoj suštini, prilično brbljiva.) Nema riječi koje bi doslovno prenijele sjaj zvijezde, niti miris ruže – kako da se onda opiše „Uzdržavatelj svjetova“? Melekima, koji su bliski Bogu, imena nisu potrebna. Oni se čude ljudskoj sposobnosti imenovanja. Goethe je, čitajući islamske pjesnike, bio upoznat s ovim ograničenjem. U nadahnuću vlastite pobožnosti, izjavio je da bi ljudi, kada bi ih obuzela ta nadokučiva uzvišenost, zanijemili i iz poštovanja bi se odrekli imenovanja.[46]
A Halladž, nesretni Halladž, pjevao je:

> *Tvoje ime na mojim usnama*
> *...*
> *Reci, gdje se kriješ?*[47]



# KOSMOGRAFIJA SVJETLOSTI

## 1. Raščaranost

Meleki ne šaraju raskošne sutone i svitanja *Hiljadu i jedne noći* u onoj svečanoj mjeri u kojoj kruže prometnim prostranstvima biblijskih i kur'anskih nebesa. (Jave se tu i tamo, u intertekstualnim preklapanjima, kao u pričama o meleku smrti, gdje je fokus na šokantnosti smrti, a ne na melekima.) Nije li čudno da tamo gdje sve vrvi od razuzdanih džinna, rabijatnih ifrita, marida, šejtana (paralelnih bića u paralelnim pričama iz paralelnih svjetova), mitskih ptica s mističnih ostrva, životinja koje pripovijedaju, podlih perzijskih čarobnjaka, avetinjskih ljepotica, čovjekolikih morskih bića, ljudi koji lete – nema meleka? (Pozivajući se na *Hiljadu i jednu noć*, ali i El-Kazvinija i El-Džahiza, Borges je u *Priručniku fantastične zoologije* pobrojao i slavne životinje muslimanske kosmologije: Behamut, ribu na kojoj počiva svijet; Buraka, kojeg, prema Richardu Burtonu, prevodiocu *Hiljadu i jedne noći*, „muslimani u Indiji najčešće prikazuju s ljudskim licem, magarećim ušima, konjskim truplom, krilima i paunovim repom"; Falak, zmiju u čijim ustima ključa šest džehennema; Kujata, ogromnog bika s beskrajem udova; te izmišljene životinje iz *Hiljadu i jedne noći*, kao što su ptica Rok-rok).[48] Možda je pijetet utjecao da se meleki izostave iz onih maštovitih erotskih scena što ih je narodna svijest domaštala i oblikovala nepresušnom naracijom. A možda čovjek lakše vjeruje u ofanzivne džinne, gnusobne šejtane, napasne ifrite, ućupljene duhove, crne naletnike, lutajuće dibuke, repate spodobe, jednooke dedždžale, zlatom optočene paklenjake, bijesne zloduhe, nego u leteće formacije predusretljivih meleka što u ćarlijanju vjetrova nose supstancijalne arome

dženetskih isparavanja. (Simon Vej ovdje je uočila estetski problem: "Zamišljeno je zlo romantično i raznovrsno; stvarno zlo je sumorno, monotono, pusto, dosadno. Zamišljeno je dobro dosadno; stvarno dobro je uvijek novo, čudesno, opojno.")[49] Napokon, kako to da ljudi vjeruju u nabrojane prokletnike, pritom ne vjerujući u samog Boga? U jednom prvotno zabranjenom poglavlju *Bjesova* („Kod Tihona"*)*, F.M. Dostojevski sukobljava dva moguća stava o bjesovima, ateiste Stavrogina i monaha Tihona. Stavrogin opisuje Tihonu svoje grijehe, svoje predivno rastrojstvo, priznajući „kako ga opsjedaju, osobito noću, nekakva priviđenja, kako ponekad vidi ili osjeća pokraj sebe neko opako biće, podrugljivo i razborito".[50] Tihon mu odgovara da je bolest u pitanju. „Bjesovi zacijelo postoje, ali ih se može različito tumačiti", reći će Tihon. I još će reći: „...ja vjerujem u bijesa, vjerujem kanonski, i to ne u svog bijesa, nego u alegoriju, i nije mi potrebno bilo u koga to provjeravati."[51] Ključno je kada Stavrogin pita Tihona da li je moguće vjerovati u bijesa ne vjerujući u Boga? Tihon mu odovara: „O, i te kako je moguće..."[52] Dostojevski konstatira i nagovještava epohu u kojoj će ljudi prestati da vjeruju u Boga, ali ne i u bjesove. Nietzscheovom smrću Boga nije umro i Satana, iako E. Delblanco u djelu *Smrt Sotone* očito tvrdi suprotno.

> Zlo nestaje u pozadini, rastače se u pozadinskom žamoru kulture. Vidimo društvenu bijedu i brutalne zločine, ali osim u sasvim posebnim slučajevima, u kojima postoji jasno definisan zločinac, nemamo koga da krivimo, nemamo jasnu sliku gdje zlo obitava. U hrišćanskoj kulturi je Satana bio fokusna tačka, ali sa smrću Boga umro je i Satana. Satanina smrt je njegovim ubicama, ljudima, zakomplikovala diskusiju o zlu. Kako da ljudi pričaju o zlu bez *oličenja* zla?[53]

Vratimo se melekima. „Pali anđeo", konstrukcija koja nije bila neuobičajena kod muslimanskih autora, ali koja je u očitom nesuglasju sa zdravorazumskim čitanjem svetog teksta, kompromis je s ordinarnom svijesti. Muslimani su, rekli smo, više zaokupljeni ognjenim sablastima nego prefinjenim, krilatim melekima. U ilmihalskoj literaturi opisani su vitgajnštajnovski šturo:

čestita Božija stvorenja koja veličaju Održavatelja kosmosa i bespogovorno Mu služe. Ipak, među imanskim šartima, vjerovanje u meleke najčudesnije je. (Ali zašto lakše vjerujemo u džinne i šejtane nego u meleke?!)

Gdje da lociramo meleke u koordinatnom sistemu naše putene, obezduhovljene kulture u kojoj su ružnoća i zlo podignuti na pijedestal, a dobro i ljepota izgubili fascinirajuću perspektivu. Budući da je islam ikonofobična vjera, meleke nije moguće vizuelno predstaviti, nije moguće u haremu džamije gantovski isklesati „anđelovu glavu“.[54]

Max Weber definirao je moderni svijet terminom „raščaranost“: naša kultura poriče sve što nije empirijski dohvatljivo i eksperimentalno provjerljivo. Čuvena Descartesova dihotomija supstanci na tjelesnu i misaonu davno je dekonstruirana u korist tjelesne. Ne postoji duša, to su samo neki aspekti tijela. Prosvjetiteljstvo je s anđela svuklo postojanje (ono u šta znanost ne može proniknuti lišeno je bitka), gurajući ih kroz velike filtere kulturne industrije: sve tajnovito i sveto postalo je područje senzacionalističkih perverzija, a anđeli, nekadašnja krilata djeca naslikana po zidovima velikih katedrala, preselila su se na otužno platno horor filmova. Duhovno je ne samo potpuno nivelirano nego i, sasvim u duhu kapitalizma, instrumentalizirano i iskorišteno. Tako je simbol krilatog anđela iskorišten u megapromocijama holivudske ljepote. U kratkoj studiji *Bolest modernog doba* Charles Taylor nominira Weberovo „raščaravanje svijeta“ kao akutnu modernu bolest. U prijašnjim epohama naš je život bio uglavljen u veliki lanac bića, ali pojavom prosvijetljene kulture eliminirali smo sve što nije trivijalno ljudsko.[56] Tako je moguće da se ljudi u modernim megapolisima ubijaju zbog usamljenosti, a nekada su askete godinama živjele u pustinjama, u potpunoj fizičkoj samoći, ne pomislivši nikad da su sami. Ovaj je fenomen E. Fromm nazvao „moralnom usamljenošću“ koja vodi mentalnoj krizi, „kao što fizičko gladovanje dovodi do smrti“. Slijedi Frommov citat iz Balzaka:

> Prvi pustinjaci živjeli su s Bogom, živjeli su u najgušće naseljenom svijetu, duhovnom svijetu... Prva misao kod čovjeka, makar

on bio gubavac ili robijaš, propalica ili bolesnik, jeste da potraži sebi drugoga.[57]

Naša je globalna civilizacija „protjerala“ (navodnici zbog ordinarne svijesti) meleke iz svog svijeta a čovjek je ostao sam sa svojom takozvanom psihom, koja, tjerana uraganima vlastitih žudnji za moći, sije zlo i bol svijetom. A zlo i bol uvijek traže odgovore. „Rekao sam sebi: ‘Ne budi lud, duhovi ne postoje. Ako je Hitler mogao zaklati šest miliona Jevreja, a Amerika šalje milijardu dolara za obnovu Njemačke, ne postoje druge sile do materijalne. Duhovi ne bi dopustili takvu nepravdu’“, jada se jedan Singerov lik. „Ajnštajn tvrdi da je masa jednaka energiji. Ja kažem da je masa komprimirana emocija. Neuroze se materijaliziraju i poprimaju konkretne oblike. Osjećaji se pretvaraju u tijela ili su i sami tijela. To su ti vaši dibuci, duhovi, prikaze...

...Sjedili smo šuteći; zatim sam rekao: ‘Ako se masa sastoji od emocija, svaki bi kamenčić na ulici bio pun jeda.’

‘Možda i jeste. Siguran sam u jednu stvar – sve živi, sve pati, bori se i žudi. Smrt ne postoji.’

‘Ako je to istina, onda Hitler i Staljin nisu nikoga ubili’, rekao sam.“[58]

Ako nema duhova, onda nema ni čovjeka (što je iz nihilističke perspektive sasvim prihvatljivo); ako nema čovjeka, nema ni ubistva. Singerove su priče pune halucinacija; mora biti neki međusvijet koji konzervira ljudske bolove, molitve, uzdahe.

„Oduzeta vam je odjeća bijela“, pjeva Czeslaw Milosz o anđelima, „krila i čak postojanje.“ Ali on – pjesnik, ipak vjeruje njima – izaslanicima. Ljudi kažu da je neko izmislio anđele, ali to ne razuvjerava Milosza, jer su ljudi izmisli i sami sebe. Glas anđela (bića nesumnjivo jasnih, lahkih, krilatih i opasanih munjom) čuo je ne jednom u snu – naređenje na nadzemaljskom jeziku:

*odmah će dan*
*još jedan*
*učini što možeš.*[59]

# 2. Krila

Stvoreni su od svjetlosti; imaju krila, poput leptira ili ptica, i na kraju vremena umrijet će (uključujući i Meleka smrti), poput Sunca ili galaksija. Melek Džibril u Ibn Kesirovoj historiji svjedoči kako je, gnjevan kao nikad, zamlatarao krilima po morskoj vodi kako bi zapljusnula faraonova usta kada je ovaj izgovorio šehadet, bojeći se da nasilnika ipak ne stigne Allahova milost.[60] Za razliku od Rumija, koji pojavnost meleka svodi na „krila i perje",[61] Muhammed Asad „krila" shvata kao metaforu za brzinu i snagu.[62] Ovaj Asadov racionalizam ne uvažava povijest muslimanske oduševljenosti lepetanjem svjetlosti, koja se prostire od velikih parabola o „prauzornoj realnosti leta i uspinjanja duše" (S.H. Nasr) preko eklektičkih angeologija do savremene poezije: shrvan tišinom kordobske džamije, Iqbal će u poemi *Džibrilovo krilo* zanosno istaći kako se ovaj melek još uvijek spušta na vitku munaru usamljene džamije. Ajet o brojnosti njihovih krila s početka sure *Stvaralac* pohvala je diverzitetu („U garderobi prirode mnoštvo kostima", kazala bi Simborska). Njihova prostorna veličina koju potenciraju hadisi („krila od istoka do zapada", „more ni do članaka") osjenčava ljudsku malenkost.

Suhrawardi će u traktatu *Pjev Džibrilova krila* mobilizirati mit po kome je „stvaranje uprisutnjeno putem zvuka Džebrailovih krila"; desno mu je krilo svjetlost, jednoća, milost i ljepota, a lijevo sadrži tminu, srdžbu i uzvišenost. Samo je lijevo krilo upravljeno prema našem univerzumu, do kojeg ipak dopire, kroz terasaste filtere meleka, nešto svjetlosti. Krila meleka Mikaila (koji se, otkako je stvoren Džehennem, nikad nije nasmijao) prema nekim vjerovanjima u potpunosti su prekrivena smaragdima.[63] Spiritualna ornitologija šiijske provenijencije Israfila predstavlja kao svjetlosno biće sa tri para krila: dok s prva dva para dohvaća od istoka do zapada, od zemlje do neba, trećim parom krila zaklanja vlastito lice.

Prosječan čovjek zavidi melekima na odsustvu slobodne volje; ko nije, izmučen neraspršivom javom stalnog biranja, poželio biti vaza na stolu, pramen oblaka ili kanjonska stijena a kamoli

melek što na sedždi ili kijamu vjekove provodi – spašen tereta svakodnevnog odlučivanja? Melek je um sušti, kaže Rumi, a robovanje Bogu mu je prirodno stanje, kao što je ribi voda: njen život, i „njen jastuk“ i „njena postelja“. Budući da im je pokornost priroda, to i nije pokornost.[64]

Njihovo gnijezdo jesu nebesa, iako zalepršaju i ponad dunjalučkog mulja. Kur'an Džibrila naziva „snažnim“ jer je zamahom jednog krila podigao Sodomu i Gomoru do nebeskih svodova, tako da su lokalni meleki čuli lavež njihovih pasa i kukurikanje pijetlova. Zatim ih je izokrenuo naopačke i ponovo spustio na Zemlju.[65] Ponekad se i materijaliziraju – kada mulj zbog grijeha proključa. Famozno je Ibrahimovo, a.s., drhtanje prilikom posjete meleka njegovom domu: šta je to bilo strašno u njihovoj pojavi pa je osjetio „u duši zebnju“? Kur'an kazuje kako se spuštaju i zbog milosti, kao u noći Kadr kada kosmos treperi pred prisnošću svoga Tvorca.

Let je metafora lahkoće; lahkoće koja se razriješila vezanosti. Motiv ptica, za kojim tako često posežu pobožni pjesnici, sadrži topos rasterećenja od okova svakidašnjeg svijeta žudnje: šuma sufijskih simbola bruji lepetanjem koje prate krikovi, cvrkutima upućenim nebu, prašinastim rasprsima, udaranjem kljunova u koru. Krila mogu izrasti samo onome ko je umakao gravitaciji prohtjeva. „Vjetar Božanskog leta“ puhnut će na koncu puteva, poslije svih dugih dolina.[66] Osim ako krila ne izgore zbog Sunčeve blizine!

Kunderina drama težine i lahkoće („najtajanstvenija i najmnogoznačnija od svih suprotnosti“[67]), što se odvija pod svjetlošću Parmenidove permise da je lahkoća pozitivna, a težina negativna vrijednost, opisuje savremeni svijet u kojem su težina i lahkoća pervertirale do te mjere da ne znamo za koju se odlučiti.

> Najteži teret nas lomi, posrćemo pod njim, potiskuje nas prema zemlji, ali u ljubavnoj poeziji svih vremena žena čezne za tim da bude pritisnuta težinom muškog tijela. Najteži teret je, prema tome, ujedno i slika najintenzivnije ispunjenog života. I što je teret teži, to je naš život bliži zemlji, to je stvarniji i istinitiji.

> Nasuprot tome, apsolutna odsutnost tereta čini da čovjek postane lakši od zraka, uzdiže se u visine, udaljava od zemlje i ovozemaljskog postojanja, postaje tek napola stvaran, a njegovi pokreti su toliko slobodni koliko i beznačajni.[68]

Ali lahkoća nije isto što i praznina. Praznina je teška. Lahkoća je bremenita mogućnostima. Lahkoća je neustrašiva, opojna, neobuzdana, povjerljiva („Zar bi ptica gradila svoje gnijezdo da nema instinktivno povjerenje u svijet“[69]); težina je gorka, mučna, dosadna, poput Karuna koji se hvališe blagom pred bijednim izraelskim robljem. S druge strane, Isa, a.s., je, pjevaju sufijski pjesnici, bacio čašu i češalj kad je spoznao da se može piti iz skupljene šake i češljati prstima[70] Ovaj, priznajmo „navučeni“ kontrapunkt, Karun i Isa, spada u red često „primjenjivanih retoričkih figura“: dok je lahki Isa uzenesen na nebo, težina Karunovog blaga na kraju ga je povukla pod zemlju. Ovdje je lahkoća jednaka siromaštvu, a težina bogatstvu. Ali sufije su se pitale, piše Annemarie Schimmel, zašto je Isa, ruhu-llah, zastao na četvrtom nebu a ne sjedi podno Arša; pa su se domislile: zbog igle, jedine popudbine (krpio je prnje da sakrije golotinju), a igla je previše „dunjaluka“ da bi se približilo Aršu.[71] Ponekad se duh opisuje kao lahak, a materija kao teška; prvo je pozitivno, drugo negativno. Šta bi o ovakvom vrijednosnom rasporedu rekao G. Bachelard, za kojeg je materija ne samo čudo i inteligencija već i „sentimentalno dobro“.[72] Nije materija nečista; prljav je duh koji njom manipulira. Za neke je sreća lahka, dok je za druge blaženo postojanje dosadno, i samo težak život ima poetski značaj. Napokon, Vaga iz sure Al-Qārī’a (i sure Al-A’rāf) preferira težinu u odnosu na lahkoću koja će biti bačena u Vatru. Ista sura poredbenim frazemama nagovještava kataklizmičnu transformaciju težine u lahkoću:

- brda u vunu,
- ljudi u leptire.

U drugom onostranom kontekstu tovar grješnog života jeste propast bez usporedbe.

Osim stalnog kur’anskog spomena, koliko Bog uvažava meleke govori i znamenita tekstualna nejasnoća: Bog naređuje melekima da učine sedždu Ademu, što ovi i učiniše, osim Iblisa.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[3]

Prvo čitanje navodi na zaključak kako je i Iblis bio melek. Ali, kao da je ovdje izostavljeno jedno „čak“ – čak su meleki učinili sedždu (meleki!), a Iblis, hrđa, nije. Meleki su, očito, Allahu najbliži; džinni, šejtani i sve ostalo nižeg je stupnja i jačine. Teorije o sukobima u svijetu *gajba* protivne su slovu Kur'ana: ne postoji nikakvo nadmetanje meleka sa šejtanima, ili još pogubnije, još bogohulnije: šejtana s Bogom. Pa ipak, muslimani nisu ostali imuni na bipolarnu anatomiju čovjeka; Rumi, uz mnoštvo drugih klasičnih autora, konstatuje kako je čovjek pola melek, pola zvijer; pola forma, pola materija – treba biti svjestan tog raspona kada stojimo pred nekom osobom: tu može biti glina, ali i nebo.

## 2. Izlišnost jezika

Bez ozbiljne ambicije da, poput prave uleme, etimološki dubimo semitske varijetete, prizivamo poznatu tefsirsku ambivalenciju: jesu li Harut i Marut, omiljeni likovi brojnih priča (poput one o Danici koju navodi Asad u autobiografiji *Put u Mekku*[73]), bili meleki ili vladari, budući da nevokalizirani korijen obuhvata oba značenja? Muhammed Asad o ovoj nejasnoći piše:

> Što se tiče određenja Haruta i Maruta, većina ravija izgovaraju melekejn ("dva meleka"), ali je autentično zabilježeno (v. Taberi, Zamahšeri, Begawi, Razi itd.) da je veliki Poslanikov ashab Ibn ‹Abbas, kao i nekoliko učenih ljudi sljedeće generacije – npr. El-Hasan el-Basri – to čitao kao melikejn ("dva kralja").[74]

Iako osobno smatra kako je riječ o dva kralja, Asad se u svom prijevodu – zbog njene općeprihvaćenosti – odlučio za prvu varijantu. Nije beznačajno etimološko preklapanje ovih

3 *A kad rekosmo melekima: "Poklonite se Ademu!", oni se pokloniše, ali Iblis ne htjede, on se uzoholi i postade nevjernik*. (Al-Baqara, 34)

dviju riječi: meleki jesu neprikosnovena aristokratija duhovnog svijeta! Prvi čin praiskonske drame isključuje Iblisa i jedini su akteri Bog, meleki i čovjek. Tumačeći spomenuti odlomak Ibn Kesir se pita koje je tačno stvari Adem imenovao, šta znači sintagma „imena svega“? Odlučio se za doslovnu varijantu: Adem je poučen imenima svega u kosmosu, uključujući, naravno, i meleke. Prišao je svakom od njih, ili možda samo glavnim, i rekao im: „Ti si Džibril, ti Mikail, ti Israfil...“[75] Melekima nisu trebale riječi („tišina je njihov govor“ A. Schimmel), jer je vrhunac udivljenja i veličanja šutnja (gotovo da se nebesa ne raspadnu od Tišine!).

Ali,
izgovorajući svoja imena
vjerovatno ih je obuzeo
užas.

Oni, koji su postojali možda eonima, slaveći tišinom Tvorca, bivaju imenovani i to ih preneražava, oduševljava. Nisu im bili potrebni glasovi da bi iskazali ljubav i poslušnost. (I Swedenborgovi su anđeli bezglasni: potrebno je samo da pomisle jedan na drugog, pa se nađu zajedno).[76] Zamislimo meleka dok u vakuumu valja krckavu slatkoću svog imena, zadivljen pucketanjem svakog fonema:

„Dž-i-b-r-i-l...“
„M-i-k-a-i-l...“
„I-s-r-a-f-i-l...“

(Martin Lings ima teoriju da je prvotni jezik – kojim je Adem imenovao stvari – bio onomatopejsko savršenstvo: zvuk je tačno odgovarao smislu.[77]) Kada riječi poteku velikom rijekom povijesti, meleki će postati predmet ne samo pojmova i glasova nego i raznih sakralnih aritmetika, optika, astronomija, alhemija.

Ne treba zaboraviti kako jedan melek ispunjava Muhammedove, a.s., dane i noći: zato su meleki važni kur’anski protagonisti. Kada bi ga Duh obilazio za ramazan, preslušavajući ga Kur’an, Muhammed, a.s., bio je „blag poput povjetarca što najavljuje kišu“. Annemarie Schimmel negdje je iskopala kako ovaj melek,

slavni Džibril, živi od gledanja u Allaha.[78] Ova tvrdnja u suprotnosti je sa hadisima prema kojim je Poslanik upitao Džibrila je li vidio Allaha, a Džibril mu je (nakon što je „iz strahopoštovanja i bogobojaznosti spustio svoja krila") odgovorio: „Između mene i moga Gospodara bilo je sedamdeset zastora svjetlosti, i da sam se bilo kojem samo približio, bio bih spaljen." U nekim verzijama riječ je o Israfilu.[79]

Ipak, Kur'an nigdje ne kaže da je ovaj posrednik Objave (koji je poistovjećen sa Džibrilom) uopće melek. "Kur'an nikada ne opisuje posrednika Objave, barem Objave Muhammedu, a.s., kao nekog anđela, već uvijek kao Duha ili duhovnog Poslanika."[80]

Prema Fazlur Rahmanu – koji izgleda odbacuje hermeneutičko pravilo općeg i posebnog – Muhammedu, a.s., nisu došli meleki, njegova je Objava došla od Pouzdanog Duha. Sigurnost kojom ovaj autor tvrdi kako Džibril nije melek zadivljujuća je, šarmantna i skandalozna. Kur'an nam kazuje kako se meleki i Džibril penju ka Allahu, kako meleki nose Duha, kako Bog meleke šalje s Duhom kome On hoće..., ali nigdje ni govora kako je Duh / Džibril nekakav melek. Hadiska kazivanja koja opisuju Džibrila kao „javnu" ličnost koja razgovara s Poslanikom, a.s., sugerira nam Rahman, treba shvatiti kao „kasnije izmišljotine".[81] Kao što Kur'an nije slučajno „odvojio" Džibrila od meleka, isto tako nije slučajno ni da ih spominje zajedno:

> Ipak, ne smije se pomisliti da su ovaj Duh i anđeli / melā'ikah u cjelini različiti. Vjerovatno je ovaj Duh najviši oblik anđeoske naravi i najbliži Bogu. U svakom slučaju, Kur'an na nekoliko mjesta spominje anđele i Duha zajedno...[82]

Šta je ovaj Duh, ne može se pouzdano reći. No, Muhammed, a.s., ni u jednom trenutku nije pomislio da mu se Bog obraća direktno: Duh i meleki prisutni su još u ranim surama.

> Možda ovaj Duh jeste moć ili sposobnost ili posredništvo koje se razvija u Poslanikovom srcu i koje stupa u stvarno objaviteljsko djelovanje kad je potrebno, ali ono izvorno 'silazi odozgo'[83]

Prema nekim sufijskim i šijskim interpretacijama, Ruh i Džibril nisu identični meleki. Ruh je vrhovni melek, a Džibril donositelj Objave i javlja se tek „u kontekstu hijeropovijesti". Pored Ruha, tu su i meleki Nun, Kalem, El-Mudebbir i El-Mufessal.[84] Ova četiri meleka čine „egzistencijalni vrh anđeoske piramide", koji, prema Ibn Arebijevom učeniku Sa'iduddinu El-Fargani-ju, nisu konkretna uosobljenja meleka, već prototipi duhovnih sila.[85] Prototip je, kao i princip, nešto mrtvo. Jesu li meleki personifikacije tajanstvenih nedokučivih sila? Drevna je to dilema i brojni su argumenti *pro i contra*. Za ateistu Saramaga, manjkavost riječi je izgovor: „Govori jasno, prekinu ga Isus, To nije moguće, reče Bog, ljudske su riječi poput sjenki, a sjenke nikad ne bi mogle objasniti svjetlo."[86]

## 3. Srce svemira

Riječ „gajb", koju, kako zapaža Muhammed Asad, pogrešno prevodimo sa „Nevidljivo", koristi se u Kur'anu da se „označe ona područja ili faze stvarnosti koje leže izvan područja ljudskog opažanja i, zbog toga, ne mogu biti dokazane ili pobijene znanstvenim posmatranjem ili, čak, prikladno obuhvaćene usvojenim kategorijama teorijske misli".[87] Konačna stvarnost obuhvata mnogo više od onoga što vidimo i slutimo, a meleki su simbol skrivenosti; izuzetak je bio Muhammed, a.s., koji je „razboritog", „snažnog" meleka Džibrila vidio u pravom liku dva puta: ima šest stotina pari krila, između svakog je razdaljina koliko je između istoka i zapada. Na sebi je imao „dva ogrtača od tanke svile, kojima je ispunio prostor između neba i Zemlje".[88]

Ulema tvrdi sljedeće: kad bi bilo moguće da se običnom čovjeku otkrije dio svijeta *gajba*, ili da se meleki ukažu ljudima u autentičnim pojavama, iščezla bi mogućnost slobodnog izbora. Ljudi bi bili prisiljeni da vjeruju. Ako je ova teza tačna, onda je nakon Mi'radža Muhammed, a.s., izgubio slobodu: morao je biti vjernik. O Mi'radžu se uglavnom sve zna: i da je Poslanik vidio

Džibrila, kojem je s perja opadalo raznobojno biserje i drago kamenje; i da etimologija riječi „burak" prosijava iz imenice „munja"; i da Hram Daleki možda nije u Palestini, jer kako bi Hram Daleki mogao biti u bliskoj, susjednoj zemlji, kako već sura Rum imenuje Palestinu;[89] i da su sidru ili lotosov cvijet prekrivali meleki („kao kad vrane prekriju nebo") ili plodovi u obliku zemljanih vrčeva ili nešto nepojmljivo ljudskom umu; i da se Lotos nalazi iznad sedmog neba; i da su ispod njega tekle dvije rijeke skrivene i dvije vidljive.[90]

> Potom mi je pokazan Hram pun poklonikā (Bejtul-ma'mur), gdje svaki dan uđe sedamdeset hiljada meleka i nikada se više ne vrate nakon što ga posjete.[91]

U tefsirima se navodi – uz pobožno, pleonazmično „A Allah najbolje zna" – da je nebeski *Hram pun poklonikā,* ono što odgovara Kabi na Zemlji. Mircea Eliade primijetio je jako prisustvo „simbolizma središta" kod arhajskih civilizacija, gdje su „ljudski prostori" (planine, hramovi, gradovi, rijeke) imali svoju nebesku paradigmu. „Svi babilonski gradovi imali su svoje arhetipove u zviježđima",[92] a „Bog je stvorio nebeski Jerusalem prije nego što je ljudskom rukom sagrađen grad Jerusalem."[93] (Naravno, ovaj „nebeski Jerusalem raspaljivao je nadahnuća svih hebrejskih proroka."[94]) Gradovi koji su se razvili iz svetilišta (Luis Mumford nabraja Mekku, Rim, Jerusalem, Benar, Peking, Kjoto i Lurd[95]) morali su utvrditi svetost višim porijeklom. „Svi indijski kraljevski gradovi, čak i moderni, izgrađeni su po mitskom modelu nebeskog grada."[96] Svrha ovog usredištenja a potom vertikalnog vezanja centra za arhetip bilo je dokidanje vremena i bodljikave sveprisutnosti povijesti, te tako prihvatanje patnje. Dugo će ljudima trebati da obrnu ovaj arhajski proces i krenu putem rasredištenja; o tom potom. (Bilo bi zanimljivo prelistati jedan katalog središta ili atlas nebeskih gradova po uzoru na Calvinove nevidljive gradove što su redom samo reprodukcije rodne Venecije Marka Pola sasute u širom otvorene Kublaj-kanove uši.) Očito da sve religije imaju prostorno središte.

> Kršćani su smatrali da se Gologota nalazi u središtu svijeta, jer je bila vrh kosmičke planine, a istovremeno i mjesto gdje je Adam stvoren i sahranjen. Tako krv Spasiteljeva pada na lubanju Adama sahranjenog u podnožju križa i iskupljuje ga.[97]

O nebeskom arhetipu križa Eliade ćuti. Kur'an za Kabu (koju su muslimani u ratovima rušili ne bojeći se da uzdrmaju svemir) izriče da je prvi hram, ali ponad nje se nalazi sedam nebeskih kaba, sedam arhetipa, na svakom nebu po jedno središte. „Inače, svako nebo ima mjesto gdje se okupljaju stanovnici i obavljaju namaz, a za prvo dunjalučko nebo kaže se da se zove Bejtul-Izzeti."[98] Muhammed Asad odabire Bejdawijevo mišljenje po kojem je izraz *el-bejtu 'l-ma'mur* metafora za pobožno srce.[99] O povezanosti srca i hrama dosta je pisano: kao što je džamija opasana haremom koji je branjevina svemu prizemnom, tako i srce treba biti mjesto porušenih idola; središta su to, svijeta i tijela; oboje su „kuće Božije" itd. I o miradžu i plagiranju miradža dosta je pisano, istraživano, otkrivano. (Karen Armstrong zapaža kako u hinduističkoj tradiciji lotos simbolizira granice racionalne misli.) A. Schimmel reciklira široku sufijsku semantiku ljubavi. Dajmo joj riječ:

> Džebrail je pravio društvo Poslaniku na njegovom nebeskom putovanju, ali je morao ostati kod sidrat al-muntehā (AM br. 444) "poput slavuja odijeljenog od svoje ruže", kako je turski pjesnik Ghanizade pjevao u 17. stoljeću. Ideja da samo Poslanik može nadići ograničenja stvorenog univerzuma i ući u neposredno Božije prisuće navela je mislioce a posebno mistike da Džebraila izjednače sa intelektom (ili Intelektom) – jer intelekt može voditi tragača putem prema Bogu, vjerno i predano, ali mu nije dozvoljeno ući u nevjestinsku sobu Ljubavi.[100]

Čuveno je Ikbalovo citiranje sufije Abdul-l-Kuddusa iz Gangoha: „Muhammed Arabljanin popeo se na najviše Nebo i vratio se. Kunem se Bogom, da sam ja tamo dospio, ne bih se nikad vratio."[101] Ikbalu je ovo egoistično priznanje poslužilo kao razdjelnica mističke i poslaničke „svijesti": prva žudi odmoru, druga kreativnom radu na povijesti.[102]

Ne znamo kada je Bog stvorio meleke. Ne znamo ni koliko ih ima. Sve to spada u svijet *gajba*, što je skriven gustim zavjesama. Ali daleko od toga da se muslimanski umovi nisu trudili iscrtati kosmografiju svjetlosti, da nisu sanjarili o melekima. (Kako primjećuje Hans Blumenberg: „Po sposobnosti iskaza i mogućnosti suptilne primjene metafora svjetlosti je neuporediva."[103]) Dijeleći bića na nemoguća, moguća i nužna, Ibn Sina (kojeg je Dante smjestio u čistilište, za razliku od Poslanika, koji je završio viseći rasporenih crijeva u devetoj zlorupi osmog kruga) meleke, kao čiste intelektualne supstancije, svrstava u moguća bića koja voljom Nužnog bića postaju i sama nužna. Plotinova teorija emanacije preimenovana je u teoriju angeologije jer meleki igraju centralnu ulogu u kosmičkom procesu isijavanja. Kompilirajući angeologiju zoroastrizma s islamskim učenjem u impozantnoj iluminacionističkoj sintezi, Suhreverdi El-Maktul (meleki su ljudska *alter ega*) opisuje Univerzum kao mješavinu svjetla i tmine različitih stepena. Materija je brana koja ne dopušta prodiranje čiste svjetlosti.[104] Suhrawardi, koji nikad nije imao velikog utjecaja u sunijskom svijetu, sugerirat će nam da odustanemo od pokušaja definiranja realnosti: nejasna je, tamna i daleko od čiste svjetlosti. A Svjetlost svih svjetlosti je zbog svog intenziteta zasljepljujuća. Materijalni simbol takve svjetlosti jeste pokrivač *kisva*, crnilo Kabe.

## 4. Plakanje i smijanje

Interpretirajući čuveni hadis prema kojem melek ne ulazi u kuću u kojoj se nalazi pas, Gazali će psa poistovjetiti sa strastima, a kuću sa srcem. Želi li čovjek da mu srcem kolaju meleki, želi li, napokon, vidjeti ono što drugi ne vide – mora očistiti srce.[105] Izgleda da pas, uz neprikosnovenog magarca, ima neslavnu reputaciju u muslimanskoj simbolici svih provenijencija (Attar će u *Govoru ptica* svijet nazvati „psećom kućicom"[106]); poput kršćanske srednjovjekovne ikonografije, prema kojoj ova životinja predstavlja negativne moralne osobine: proždrljivost, pohlepu i bijes. Prema drugoj tradiciji,

antičkoj, pas simbolizira vjernost, budnost, poniznost. Sjetimo se kinika, još jednog povijesnog preklapanja imena i znaka.

Uglavnom, što je čistije, srce daje jasniju sliku – poput ogledala (još jednog omiljenog sufijskog simbola). Srce, rijetko osvajani vrh ali često, prečesto korišteni pjesnički toponim, izgažen do kiča, do estradne okamine, navodno sublimira svete odsjaje nebeskog Praizvora. Prema Gazaliju i nekim drugim komentatorima Kur'ana, srce je ona „svjetiljka u zidu" iz čuvenog 35. ajeta sure An-Nūr, koji počinje opisom: „Allah je izvor svjetlosti nebesa i zemlje."[107] Kur'an nam kazuje kako srce, pored najfinije svjetlosti, može biti i kameno.

Muslim bilježi kako je izvjesni Usejd ibn Hudajr jedne noći učio Kur'an u svom toru pa je njegova kobila počela juriti tamo-amo. Kako je učio, bila je sve uznemirenija. Kada je Usajd, pobojavši se da mu kobila ne zgazi sina, krenuo da je smiri, ugledao je iznad sebe „nešto poput oblaka i u njemu neke svjetiljke" kako se diže ka nebu dok mu sve to nije postalo nevidljivo. Ujutro je otišao Poslaniku, a.s, a on mu je rekao:

„To su bili meleki koji su te slušali. Da si nastavio učiti, oni bi osvanuli tako da bi ih svijet mogao vidjeti. Oni se od njih ne bi skrivali."[108]

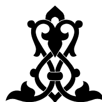
U navedenoj predaji izdvajaju se tri koordinate:

a. noćno učenje Kur'ana u toru,
b. strah kobile i
c. dokučivost meleka.

Ko zna postoji li više u ummetu čovjek koji noću uči Kur'an u toru? Postoji li učač koji, lišen prokletstva grada, kao da prati prstom slova trajnija no da su klesana u kamenu, koji lagano izgovara glasove saznajući istinito dostojanstvo jezika? Ali to ne bi bio isti tor, ista noć, ne bi bilo moguće ponoviti jednostavnu predanost, bezinteresnost jednog beduina. Na temelju nekoliko hadisa moguće je konstatirati nadmoć životinjske (ili manjkavost ljudske) percepcije: revanje magarca uzrokovano je viđenjem šejtana, mazga se uznemiri ako osjeti patnju u kaburovima, pijetao kukuriče kada vidi meleke. Kako to da životinje vide i osjećaju bolje od čovjeka, koji je halifa, najsavršenije stvorenje?

I zašto se kobila uznemirila, zašto nije zapjevala, poput horoza, za kojeg, izgleda, ne vrijedi Rilkeov stih: „Svaki je anđeo strašan“?[109] Gabriel Marcel definira vjeru kao „očiglednost neviđenog“.[110] Sintagmu je moguće matematički prikazati kao upravo proporcionalne veličine: više vjere – više viđenja neviđenog.

Kur’an otvara ljudsku dramu čuđenjem meleka Božijem obavještenju da će čovjeka, koji je sklon prolijevanju krvi, postaviti za zemaljskog namjesnika. Čovjek iskazuje sposobnost imenovanja stvari, čime su meleki oduševljeni. Ljudi, halife, na ovaj blatnjavi dunjaluk dolaze u plaču. A kada se prvi put nasmiju, to je, kaže naš svijet, jer su vidjeli meleka.



# MUSA I HIDR

## 1. Akt ili proces?

U kultnom romanu *Ako jedne zimske noći jedan putnik* Italo Calvino (neovisan o vjerodostojnosti ili istini poput Borgesa) ironično opisuje događaj zapisivanja Objave. Legenda je to koju je Calvino ovako iznaklapao: Muhammmed, a. s., diktira Allahovu riječ svome pisaru Abdullahu i zastaje u pola ajeta. Pisar mu instinktivno sugerira nastavak. „Odsutan, Prorok je prihvatio kao božiju reč ono što je izrekao Abdulah.“ Ovakva odluka preneražila je pisara, koji je napustio islam.

> Pogrešio je. Odgovornost za rečenični sklop, u krajnjoj liniji, snosio je on; on je bio taj, koji je trebao da se razračuna s unutrašnjim skladom pisanog jezika, sa gramatikom i sintaksom, kako bi ga osposobio da prigrli prozirnost jedne misli koja prevazilazi granice svakog jezika pre nego se pretvori u reč, i jedne reči osobito prozirne kakva je reč jednog proroka. Pisareva saradnja bila je potrebna Alahu, budući da je rešio da se izrazi u pisanoj formi. Muhamed je to znao i prepustio pisaru da dovrši rečenicu; ali Abdulah nije bio svestan moći koja mu je bila podarena. Izgubio je veru u Alaha jer je izgubio veru u pisanje, a i u samog sebe kao izvršioca tog pisanja.[111]

Kada razmišljamo o arheologiji veličanstvene muslimanske predostrožnosti prema Božijem govoru, Kur'anu, treba imati na umu ne samo postmodernističke satire nego i najplitkije orijentalističke klišee kao što je ovaj Calvinov, koji svode božanski diktat na puko ljudsko piskaranje. Želja da se igra ili ismijava ne lišava odgovornosti da se i ponešto zna. Uvesti Muhammeda,

a.s., u tradiciju „evropskog“ modela pisanja prosto je neozbiljno i potcjenjivački. Poslušajmo kako učeni ljudi (Jean-Jacques Rousseau je to još u 18. stoljeću markirao) prave razliku između ove dvije jezičke tradicije:

> ...mudraci koji narodu daju zakone i vođe koji za sobom vode mnoštva, moraju da govore arapski ili perzijski. Naši jezici vrede više kad se pišu nego kad se govore, a i ljudi nas rađe čitaju nego slušaju. Nasuprot tome orijentalni jezici, kad se pišu, gube svu svoju živost i toplinu: smisao u njima leži samo upola u rečima, sva im je snaga u akcentima; suditi o duhu orijentalnih naroda po njihovim knjigama isto je kao pokušaj slikanja figure čoveka prema njegovom lešu.[112]

Ali, okrenimo se nečemu drugom. U briljantnoj trilogiji o ljudskom otkrivanju, stvaranju i traganju, historičar Daniel J. Boorstin selektivno odabire događaje iz muslimanske povijesti koji navode na nepotrebni zaključak kako su Kur'an i pretjerana briga o njemu spriječili muslimane da oslobode sve potencijale svoga duha. U trećem tomu, čija je tema traganje, muslimana skoro da i nema, jer muslimani, budući da imaju svoj nestvoreni Kur'an, nisu ni za čim tragali, čak ni za objašnjenjem zla u svijetu.[113] Mongolsko spaljivanje islamskog svijeta bilo je „prokrčivanje puta“ jer je omogućilo direktan kontakt Evrope s Dalekim Istokom, gdje su kršćanski vladari pronašli saveznike „protiv islamskih hordi“. Nadalje, slučaj Aleksandrijske biblioteke, koju Omer, r.a., uprkos bogougodnoj naredbi da se knjige (koje mogu biti ili hereza ili suvišak) ubrzano pošalju svojoj sudbini – pepelu, to, „izgleda“ (Boorstinova tuga je očita), nije uradio. Otpor prema štampariji značajan je prilog genealogiji muslimanske nepromišljenosti: Kur'an je prvi put na arapskom štampan u Evropi, 1530. godine – u Veneciji. Dotle,

> ...islam je iz sopstvenih razloga ostao otuđen od štamparstva i naočigled upadljivih preimućstava koja su drugi od štamparstva imali.[114]

Ovo su možda ti „sopstevni razlozi“:

> Baš kao što je nemoguće ‘prevesti’ Koran na druge jezike zato što je bio obznanjen na arapskom, tako bi vernici njegov tekst trebalo da prenose samo u originalnom, rukopisnom obliku koji su koristili Prorokovi učenici... Kinezi su se vrlo rado poslužili štampom da bi umnožili svete spise svojih klasika, a za njihovim primerom pošli su i Korejci i Japanci. Na zapadu je štamparstvo takođe brzo postalo sredstvo za širenje književnosti i znanja po čitavoj Evropi. U okviru hrišćanske vere, protestantska reformacija se naveliko koristila štampanim knjigama. Ali u ogromnoj islamskoj zajednici, koja se stalno širila, nije bilo ničeg sličnog.[115]

Slavna epizoda o „nestvorenom Kur’anu“ (koji je prvi put u islamskom svijetu štampan 1833. godine u Kairu) izabrana je kako bi se ojačala teza o muslimanskoj konzervativnosti. Borba oko toga, piše Boorstin, je li Kur’an stvoren ili je postojao oduvijek, nije bila puka eristika. Ovo eksplozivno pitanje preraslo je u „krizu islama“. „Ljudi su mučeni i ubijani zbog tvrđenja da je Kur’an stvoren ili da nije stvoren.“[116] Prva glasna razmišljanja o stvorenom Kur’anu iskazana su u kosmopolitskoj atmosferi emevijskog vladara Hišama, koji je brzo reagovao usmrtivši Jad bin Dirhama, prkosnog učitelja ove doktrine. Nakon što Abbasije osvoje vlast, tradicionalno učenje o nestvorenom Kur’anu bit će zabranjeno. Hišamov leš bit će iskopan i javno bičevan.

> Kada je čuveni Harun al Rašid (786–809), peti abasidski halif, čuo jednog od učenih ljudi svog carstva (Bišr al Marisi) kako kaže da je Kur’an stvoren, zapretio je da će ga ”ubiti na takav način na koji nikada pre nije nikoga ubio”. Nesrećni begunac se skrivao dvadeset godina, dok Harun al Rašid nije umro.[117]

Kriza je opisana sljedećom bipolarnošću: oni koji su tvrdili da je Kur’an stvoren u vremenu, bili su i sami stvaraoci novog, dok su zagovarači teze o „nestvorenom Kur’anu“ gradili zid pred svakim traganjem, stvaranjem i otkrivanjem. Za El-Me’munova vremena dogma o stvorenom Kur’anu postaje zvanična doktrina

u hilafetu koji postaje „prijemčiv za stvaralačke novine spoljašnog sveta nevernika“.

> U doba Mamuna Velikog, kultura je cvetala kao nikada ranije u zatvorenoj islamskoj zajednici. On je otvorio prozore u svet, naročito ka Zapadu. U svojoj novoj prestonici, Bagdadu, M’amun je osnovao Kuću mudrosti ili, tačnije, Kuću znanja. Tamo je okupljao naučnike, tražeći iz udaljenih prestonica poput Carigrada velika dela ”stranih” nauka, i dovodio prevodioce da prevode dela s grčkog, sirijačkog, persijskog i sanskrta na arapski. Sada su vernici na svom jeziku mogli da čitaju dela Aristotela, Galena, Ptolomeja, Hipokrata i Euklida. Ma’mun je imao opservatoriju koju je podigao veliki astronom-astrolog Al-Fargani... Veliki Al-Havarizmi je napisao traktat o algebri, uveo indijske brojeve (kasnije pogrešno nazvanim ‘arapskim’) i napravio pregled grčke i indijske nauke. Nikad ranije, a verovatno ni kasnije, islamska zajednica nije bila tako prijemčiva za stvaralaštvo i novine, ne obazirući se na to odakle one potiču.[118]

U temelju ovog procvata leži, prema Boorstinu, metafizičko učenje u kojem se Knjiga shvata kao proces, a ne kao akt. Muslimanski Bog, tako radikalno različit od jevrejskog i kršćanskog, zastrašujući je u svom stvaralačkom sveprisustvu.

> Otuda ne iznenađuje što je Mamun Veliki prihvatio i podržao tvrdnju da sam Kur’an pruža još jedan dokaz o Alahovoj stvaralačkoj moći. Godine 827, on je javno usvojio i objavio doktrinu mutazilita da je Kuran stvoren.[119]

Ali – pratimo dalje Boorstina – nije samo tradicionalno vjerovanje u nestvoreni Kur’an uzrok muslimanske neprosvijećenosti. Riječ je, zapravo, o samoj kur’anskoj koncepciji čovjeka:

> Kuran nas neprekidno podseća da su Alahova stvorenja takođe njegove ”sluge” ili ‘robovi’. Ima li jasnijeg upozorenja da se ne poteže za novim? Za muslimanskog vernika, stvaranje je ishitren i opasan čin.[120]

Značajnu ulogu u navedenim događajima odigrao je Ahmed ibn Hanbel, koji je utamničen zbog tvrdnje da Kur'an nije stvoren. Na njegovoj strani bila je sirotinja, protiv njega *prosvijećeni* dvorjani. U *Spomenici dobrih* Feriduddin Attar piše kako je Ahmed Ibn Hanbel molio Boga da mu poveća strah prema Njemu, dok nije došao u stanje kada je mislio da će poludjeti od straha. Upitao je Boga (Attar ne bilježi na koji način) kako da Mu se približi, pa mu je odgovoreno: „Riječju Mojom, Kur'anom."[121]

## 2. Opća propedeutika

Koliko ima znakova pored kojih prolazite ravnodušno, zabrinuto će sura Yūsuf, u čuđenju pred tolikim ljudskim snobizmom. Jednostavna ljepota čudesne prirode traži dijete koje će uzdisati pred njenim značenjima. Tu "čovjek skida breme godina, kao zmija košuljicu, i koje god da je životne dobi, uvijek ponovo biva dijete."[122] Ipak, primjećuje Emerson, "samo mali broj odraslih ljudi ume da vidi prirodu. Većina ljudi ne vidi sunce. Ili, u najmanju ruku, njihovo viđenje je veoma površno. Sunce osvetljava jedino oko čovekovo, ali blista u oku i srcu deteta."[123] Oko tog djeteta što raste pod jasnim svjetlom Sunca život će zaziđivati labirinte iz kojih će se moći probiti samo ukoliko se "svjetlost njegova srca prospe po značenju, po onome 'zašto' u stvarima".[124] Nažalost, većina ljudi ne shvata "da je univerzum znak koji ukazuje na nešto 'iza' sebe" i da "univerzum kao znak iščezava u ništa kada se 'stavi' mimo Boga".[125]

Famozno kur'ansko "čitaj", izgovoreno u pećinskoj tjeskobi, poziv je da se čitaju znakovi. Knjiga je sve ono što sadrži znakove, znamenja, bilo da je riječ o prirodi, povijesti, čovjeku i, napokon, tekstu. Kada označava tekst, Kur'an često upotrebljava izraz "jasni znakovi" u značenju "jasni do te mjere da poslije nema opravdanja". Primitivno jasni. Čitljivi bez ostatka. Uostalom, čini se da se ova sintagma nikad ne koristi za prirodu, "vjerovatno zato što prirodno znakovlje počiva pokopano ispod prirodne uzročnosti".[126]

Ali, postoji "kur'an" koji je prije govora, koji nije "primitivno jasan", kao što nas možda uči sura Ar-Raḥmān. Ebu Hanife je tvrdio kako čovjek i bez Objave treba da spozna Boga, jer u samoj prirodi postoje neoborivi znakovi. A kod Gazalija je moguće pronaći „duboke misli o 'razastrtoj knjizi' (*el-kitabu-l-menšur*), Knjizi Univerzuma, koja je kako teološko, tako i fizičko ogledalo Kur'ana, 'zapisane Knjige' (*el-kitabu-l-mestur*)."[127] Ikbal upoređuje vjernika na namazu naučnikom koji istražuje prirodu, poentirajući kako je „svako traženje znanja vrsta namaza".[128]

> Poznavanje prirode je poznavanje Božijeg ponašanja. Kada posmatramo Prirodu, tražimo praktično jednu vrstu ujedinjenja sa Apsolutnim Ja: a to je samo drugi oblik bogoštovlja.[129]

Pitajući se o biti knjige, Ernst R. Curtius u *Evropskoj književnosti i latinskom srednjovjekovlju* izlaže najučestalije topose: nebeske knjige, knjigu sudbine, knjigu prirode, knjigu povijesti, knjigu razuma, knjigu pamćenja, knjigu ljudskog lica, knjigu ljudske duše, knjigu života, knjigu Suda Apokalipse. Iako su Grci preuzeli pismo, kao i imena slova, od Istoka, „u drevnoj Heladi nema nikakve predodžbe o svetosti knjige"; najveće posvećenje knjizi dalo je, smatra ovaj autor, kršćanstvo.[130] Već „Babilonjani nazivahu zvijezde 'pismom neba'" a latinsko srednjovjekovlje vrvi od sličnih slika: nebo rastvoreno poput knjige sa slikama. Kasnije je ovaj topos laiciziran pa su evropski intelektualci govorili kako „knjiga prirode ima mnoštvo stranica": knjiga insekata, knjiga ptica, knjiga cvijeća, knjiga stijena... Na kraju poglavlja, Curtius stiže do „razbludnog obilja" orijentalnih slika, arapske kaligrafije koja sama po sebi pruža estetski užitak te mnoštva metafora knjige:

> Islamsko-španjolskoj kulturi zahvaljujemo za još jednu metaforu pisma, koja neka ovde bude priključena: šifru. To je arapska riječ *sifr*. Ona znači "prazno", označavajući u arapskom sustavu brojeva nulu. Od sredine 12. stoljeća nadalje ona se javlja kao *cifra* i *cifrus* u latinskom jeziku, zatim u romanskim jezicima; a iz povijesti njemačkog duha znamo da... svi odreda vole upotrebljavati metaforu

> o "šiframa" kao pismu prirode, svijeta, povijesti, ljudskog lika itd.; istog je značenja "pismo hijeroglifa".[131]

Vjernike neće odobrovoljiti ovo nesretno etimološko preklapanje arapske riječi „praznina" i evropske izvedenice „šifra". Da li su sve šifre zaista samo ništa, kako nas uči dekonstrukcija? Jesu li Derridine postavke o jeziku prema kojima nas riječi jedino mogu dovesti do drugih riječi, odnosno kako nas jedan jezik može uputiti samo na drugi jezik – ispravne? Šta je svrha te igre riječi o riječima, jezika o jeziku, koja traje unedogled? Derrida kaže da ne postoji značenje, postoje samo znakovi. U djelu *Sufizam i dekonstrukcija* Ian Almond pronalazi „veliku blagonaklonost" između dekonstrukcije kao filozofske ideje i Ibn 'Arebija kao srednjovjekovnog mislioca:

> ...kada Ibn 'Arebi govori o imenima Božijim u svom djelu *Mekkanska otkrovenja*, ma koliko drugi govorili da su ta imena alegorična i imali svoje oponente, poput Eš'arija, koji su doslovno shvatili, pa su govorili da je Bog uistinu dobar, milostiv, silan; Ibn 'Arebi govori kako su imena Božija samo imena i ništa više. Ta imena su u stvari prostor prelaza, odnosno most od jednog znaka do drugog znaka. Drugim riječima, jezik, odnosno Božija imena, mogu nas odvesti samo do drugih riječi, odnosno drugih imena Božijih. Ali mi nikada ne možemo dosegnuti božansku bit kroz imena.[132]

U istom djelu, Almond propituje moduse Ibn 'Arebijeve hermeneutike, koja je veoma bliska Derridinoj ideji praznine teksta. U oba slučaja tekst je beskrajno interpretativan, s jedne strane, zbog svoje praznine, a, s druge, zbog beskonačne punine.

> Božija beskonačnost prema Ibn 'Arebiju omogućava neprestanu, beskonačnu interpretaciju Kur'ana. Tako možemo kazati da je s jedne strane tekst beskonačan zato što je prazan, kao u slučaju dekonstrukcije, a s druge strane, prema Ibn 'Arebiju, tekst se može čitati beskonačno i beskrajno, jer je njegov autor, Bog, beskonačan i beskrajan. Ali u oba slučaja centralna stvar jeste da ne postoje granice čitanja ili granice u čitanju. Tako Ibn 'Arebi govori o jednoj neprestanoj hermeneutici i možemo kazati kako

> on ima veoma istančan osjećaj za savremene teorije tumačenja teksta. Premda, ako ćemo biti iskreni, moramo kazati kako je ideja o beskonačnim interpretacijama Kur'ana kao teksta, odnosno, „mora bez obala", jedna veoma stara ideja koja je postojala u srednjovjekovnoj muslimanskoj misli o hermeneutici.[133]

Kur'an, koji je prošao kroz Muhammedovo, a.s., biće, kao mlaz kroz korito, samo je propedeutika za mnoge druge značenjem krcate "kur'ane" koji okružuju ono dijete u čijem srcu blista sunce i koje je i samo „primjerak Božije Knjige".[134] Kur'an nije svrha sam sebi. U srcima ljudi postoji transcedentalna dispozicija za otkrivanje kur'anske esencije. Kada dođe do tog uzvišenog preklapanja, kada riznica dragocjenosti bude otkrivena, riječi prestaju biti važne.

## 3. Disanje, pješačenje...

Sufije, baštinici kur'anskog Hidra, poderali su papir i skršili pera, kaže Širazi. A u *Obnovi vjerske misli u islamu* Ikbal u zanosu citira Rumija:

> Sufijska knjiga nije sastavljena od tinte i slova: ona je samo srce bijelo kao snijeg. Svojina učenjaka, to su otisci pera. Kakvo je posjedovanje Sufije? – otisci stopala. Sufija slijedi trag divljači kao lovac: on gleda tragove jelena koji mirišu na mošus i slijedi otisak njegovih stopala. Za neko vrijeme, tragovi jelena su za njega siguran znak, ali kasnije njega vodi mošusna žlijezda jelena. Preći jednu etapu, vođen mirisom mošusne žlijezde, vrijedi više od stotinu etapa lutajući po nesigurnim tragovima.[135]

Pa ostanimo kod tog hrabrog velikana koji je prezirao svoje pjesme, a kojeg i danas, poput Coelmana Barksa, u plaču recituju. Knjige sufija nisu, dakle, od alfabeta i mastila: sve knjige, sva znanja i čulne nauke od nas čine samo, kur'anskim riječima, „magarce natovarene knjigama". Treba se odreći prohtjeva pa

će se jahaći konj pojaviti pod nama. Treba iskusiti *disanje,* a ne riječi.[136] Istina se ne uzima iz knjiga, ona se javlja u dvoje: duša preuzima znanje od druge duše. Kada okean za čovjekom traga, zašto da on odlazi na rijeku jezika? Znanje koje dođe u nas kroz „vodovodne cijevi obrazovanja“ ne može izbiti napolje, ne može postati izvor.

*Prijatelju, mi zajedno putujemo.*
*Odbaci svoj umor. Dozvoli da ti pokažem*
*Jednu sićušnu tačku ljepote koja se ne da iskazati.*
*Ja sam nalik mravu koji je dospeo u ambar*
*pa, komično srećan, pokušava da izvuče napolje*
*zrno koje je za njega pregolemo.*[137]

Za potrebe jednostavnosti, da ne kažemo populizma, recimo da postoje dvije vrste znanja: zapitkujuće, Musaovo i „drsko“, paradoksalno Hidrovo. Oba su samo kapi koje je zahvatio ptičiji kljun iz okeana Allahovog znanja. Postoji znanje u čijem je temelju riječ i postoji znanje koje dolazi s pješačenjem. Za jedne su knjiška pravila nadređena mudrosti života, dok za druge život objašnjava knjige. „Jezik ne dopire do onoga koji živi u svakome od nas“[138] – vodilja je sljedbenika Hidra. Svijet za aleksandrijsko znanje nije izvor mudrosti, već objekt naspram kojeg se treba postaviti u duhu pravila diktiranih iz knjiga. A knjige nas uče mnogostrukosti, različitosti, divergentnosti vizura, i napokon, relativizmu. Priroda nas uči jedinstvu. Znanje je rasuto, mudrost jedinstvena. Borges govori o beskonačnom nizu ogledala, Heraklit i Lao Tse o jednom temeljnom principu.

Tema „biblioteke“ ili „slova“ kao svijeta vrhuni u Borgesovom *Alefu* i njegovoj široj verziji, Ecovom preopširnom *Imenu ruže*. Biblioteka je svijet za sebe. Naslov knjige je ujedno i njen sukus: ako izgori biblioteka, ako iščeznu u dimu znakovi i imena, ostat će svijet i čovjek u njemu, jer je biblioteka samo dom imena. Ako propadne u požaru ili zaboravu ime ruže, ostat će ruža bez imena, ništa manje savršena, ništa manje mirisna – bez imena.

Aleksandrijski znalac nalazi se u antagonističkom odnosu prema svijetu, on želi oblikovati svijet prema pojmovima, njegova pozicija u svijetu jeste pozicija stranca. Nikako ne može da se uklopi u svijet. Zato bježi iz njega ili ga, poput Božijih poslanika, želi radikalno promijeniti.

S druge strane, postoji stav po kojem knjige nemaju snagu izvornosti, moć istine, one su zapravo, kako bi rekao Platon, slika slike. Famozna Faustova jadikovka s početka ove Geteove tragedije ilustrira, krajnje pojednostavljeno, ograničenost knjiga i znanja. Knjige ne utoljuju glad, niti sadrže vic života. Život ipak, kako kaže Margaret Yourcenar, objašnjava knjige, a ne knjige život.

Istina mudrosti (nazovimo tako Hidrovo znanje) nije logička istina. U *Psihoanalizi i zenbudizmu* Suzuki citira Denisa de Rougemonta:

> Na zapadu je da – da a ne je ne; da nikad ne može biti ne i obrnuto; istok čini da se prelije da u ne; između da i ne nema tvrdih pregrada. To je tako zbog same prirode života. Logika je ljudska tvorevina – pomoć u utilitarnim djelatnostima.[139]

Za Musaa je da – da a ne je ne, dok Hidr svojim postupcima izlazi iz kruga logičke istine. Zapravo, kur'anski kasas o Musaovom susretu s Hidrom nosi tipičnu poruku Istoka da mudrost, opredmećena i verbalizirana, nužno izgleda paradoksalna, logički kontradiktorna. Hidr ima mudrost, Musa znanje. Ili kako piše Hesse u *Sidarti*: „Znanje se može priopćiti, mudrost ne. Može se reći, može se živjeti, može se njome biti nošen, može se njome činiti čuda, ali reći i izučavati je, nije moguće."

Hidr tri puta ponavlja Musau da ništa ne pita jer je mudrost „nesaopćiva". Musa, kojeg vodi znanje, uporno pita. Mudrost šuti, znanje pita. Mudrost je subjektivna, znanje se želi objektivizirati. Mudrost je skromna, znanje samouvjereno. Musa je samouvjeren – samouvjeren kada tvrdi da „neće zastati" prije cilja, samouvjeren kada zapitkuje, on do kraja vjeruje u svoje sposobnosti. (U nekom daljem razigravanju moglo bi se nabaciti kako Isa, a.s., objedinjuje ova dva tipa egzistencije.) Historija muslimana bilježi

mnoge aleksandrijske znalce, ali za „prostorne“ ne znamo jer je disanje, jer je pješačenje nemoguće zabilježiti.

U *Mekkanskim otkrovenjima* autor se sjeća svog prvog susreta s velikim muslimanskim filozofom Ibn Rušdom, koji u Borgesovoj priči ne može da dokuči značenje grčkih riječi *komedija* i *tragedija*. Kao što je poznato, Ibn Arebi je sebe nazivao sljedbenikom Hidra a Ibn Rušdu je u *Božanstvenoj komediji* potvrđen nadimak „Komentator“. Slijedi slavni Ibn Arebijev zapis:

> Jednog lijepog dana otišao sam kući Ebu el-Velida Ibn Rušda u Kordobi. On je bio izrazio želju da se lično sa mnom susretne, jer je čuo za otkriće koje mi je Bog ukazao prilikom mog duhovnog povlačenja i nije krio svoje čuđenje zbog toga što je čuo. Tako me je moj otac, koji je bio njegov bliski prijatelj, poslao njegovoj kući pod izgovorom da obavim neki posao, a u stvari je želio da omogući Ibn Rušdu da me vidi i da sa mnom razgovara. Tada sam ja još uvijek bio golobradi mladić. Kada sam ušao u kuću, filozof je skočio sa mjesta i pošao mi u susret, ukazujući mi tako počast, što je govorilo o njegovom prijateljstvu i uvažavanju mene. Najzad me zagrlio. Zatim mi je rekao: “Da.” Na to se njegovo raspoloženje i radost povećaše, jer je zaključio da sam ga razumio. Onda i ja, svjestan toga šta je podstaklo njegovo raspoloženje i radost, dodadoh: “Ne.” On odmah ustuknu i promijeni se u licu. Tako je izgledalo kao da sumnja u ono o čemu je razmišljao. On me upita: “Do kakvog si rješenja došao posredstvom iluminacije i Božanskog nadahnuća?” Ja mu odgovorih: “Da i ne. Između da i ne, ne može da iz tijela poleti nijedna duša niti da se odvoje vratovi od tijela.” Ibn Rušd problijedi. Primijetih da dršće. Šaputao je rečenicu iz Kur’ana: “Nema snage ni moći osim u Allaha”, jer je bio shvatio na što sam aludirao.“[140]

„Da“ i „ne“ su logički iskazi. Potonja Ibn Arebijeva rečenica kazuje kako je nauk zasnovan na logici beživotan i ne pomaže da se dođe do Odgovora. Način na koji je reagovao Ibn Rušd govori nam dvije stvari: prvo, da se uvjerio da Ibn Arebi nije prepredenjak i da je doista uronio u „nešto dublje“, i drugo, Ibn Rušd je bio šokiran hladnokrvnošću jednog golobradog mladića koji je tako

samouvjereno relativizirao logiku, knjigu, vrijeme. To je ono što možemo vidjeti na temelju ovog književnog pasusa.

Ibn Arebi dalje piše (treba zadržati metodičku sumnju naspram ovog književnog svjedočenja) kako je Ibn Rušd nakon njihovog susreta rekao: „Ja sam prihvatao takvu mogućnost, ali dosada nisam susreo nikoga ko je to i stvarno postigao. Hvala Bogu kada sam se rodio u vrijeme u kome je živio učitelj takvog doživljaja i iskustva, jedan od onih koji su otvorili brave Njegovih vrata." (Ah, Ibn Rušd, intelektualac, čovjek knjige i razuma, peripatetičar i najveći srednjovjekovni komentator, „zna" da postoji „nauk" iznad nauke.) Ibn Arebi nastavlja:

> Od tada pa do njegove smrti nisam imao prilike da ga vidim. Umro je u Marekešu 1198. (595) godine. Tijelo su mu donijeli u Kordobu gdje je i sahranjen. Dok su ga prenosili, sanduk sa posmrtnim ostacima stavili su na jednu stranu tovarne životinje, a njegova djela, radi ravnoteže, na drugu stranu. Kada su ga donijeli ja sam stajao nepomično. Sa mnom su bili još i Ebu el-Hasan Muhammed ibn Džubejr, vjerski pravnik i književnik, sekretar Sejjida Ebi Seida (jednog od prinčeva Muvvehidina) i moj prijatelj, prepisivač, Ebu el-Hakem Amr ibn Serradž. Tada mi se obrati Ebu el-Hakem i reče: "Vidiš li šta su kao protuteret natovarili na konja učitelja Ibn Rušda? Na jednoj starni je učitelj a na drugoj strani knjige koje je napisao!" Tada odgovori Ibn Džubejr: "Misliš da ja ne vidim svoje dijete? Pa naravno da vidim. Nek ti je jezik blagoslovljen." Tada sam (tu rečenicu Ebu el-Hakema) zapamtio, jer je to za mene bila tema za razmišljanje i sjećanje. Od one grupe prijatelja – da ih Bog pomiluje – još jedino sam ja živ i kada se sjetim toga u sebi pomislim: "Na jednoj strani učitelj a na drugoj strani su njegova djela. Oh, kako bih želio da znam da li su mu se nadanja ostvarila?"[141]

Ponovimo tu rečenicu: Na jednoj strani učitelj a na drugoj njegova djela – zar u ovoj rečenici ne osjećamo potišteni duh autora „Propovjednika"? Zar to nije egzistencijalni odgovor mudrosti na aleksandrijsku igru: mi i knjige koje pišemo, nismo na istoj strani!

Sublimirajući drevne sufijske dosege i otkrivajući ih iznova u vlastitom bolnom iskustvu, Rumi nam sugerira da budemo otapajući snijeg, da se operemo od samih sebe; da budemo bijeli cvijet što raste u tišini; i, napokon, neka nam jezik postane taj cvijet!

## 4. Neizrecivo

Kada Allah smota nebo kao svitak za pisanje (ne identificira li ova poredbena frazema, prisutna još u „drevnim eshatološkim vizijama" gdje se „sakuplja nebo poput svitka pergamene"[142], Prirodu i Knjigu) pozvat će Dobro čuvanu ploču i upitati je:

„Gdje su Tevrat, Zebur, Indžil i Kur'an koje sam u tebe upisao?"

„Iz mene ih je prenio povjerljivi Džibril", odgovorit će uskomešano Dobro čuvana ploča, koja inače „stoji", prema nekim predajama, na čelu meleka Israfila i nije mu dozvoljeno pogledati u nju. To je, koliko razumijemo, centralna memorija iz koje su puštene u povijest sve objavljene Knjige i u koju su upisane ljudske sudbine. Želimo je zamisliti, iako ne pronalazimo čvrsto utemeljenje, kao najpreciznjiu enciklopediju u kojoj su zabilježene sve presude sudbine, čak i valeri dunjaluka:

- panične dove,
- neopjevana strpljenja,
- besanice i snomorice,
- sjenke vjetrova,
- ushiti meleka,
- šapati i
- posljednji pogledi.

Vratimo se Gazalijevoj kompilaciji:

„Iz mene ih je prenio povjerljivi Džibril", odgovorit će Dobro čuvana ploča.

Pojavit će se Džibril, tresući se od straha.

„Ova Ploča tvrdi da si iz nje prenio Moj govor?"

„Jesam Gospodaru", odgovorit će plemeniti Džibril, „Tevrat sam dostavio Musau, Zebur Davudu, Indžil Isau a Kur'an Muhammedu. Svakom poslaniku sam dostavio njegove poslanice."

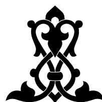
Dolazit će poslanici, jedan po jedan, dršćući kao „list na vjetru“. Učit će svoje kur'ane a prisutnima će se činiti da ih prvi put čuju. Napokon će biti pozvan i Muhammed, a.s., koji će biti upitan:

„Džibril tvrdi da ti je dostavio poslanstvo?“

„Jeste, Gospodaru“, odgovorit će.

„Vrati se i uči što ti je objavljeno.“

Muhammed, a.s., će se popeti na minber i početi učiti Kur'an (koji su tokom Vremena, pobožno čitali muslimani, ali i nemuslimani, poput, Miloszevog Tomasza što je na Kur'an nabasao na djedovom tavanu u čarobnoj Litvaniji svog djetinjstva, čitajući ga naglas jer je moćno zvučao[143]) a to će učenje biti tako elegantno da će se i hafizima Kur'ana učiniti da ga prvi put čuju. Tada će biti donesena Knjiga ljudskih djela, čiju obimnost Gazali, opisuje tipičnom frazom kako će joj jedna korica biti na zapadu, a druga na istoku.[144]



# OČE MOJ, BRAĆA MOJA NE VOLE ME

## 1. Pravednici u magnetnom polju

Iako u svojim „nimalo skromnim vizijama“ Ibn Arebi sniva kako podsjećaju na drago kamenje koje sveobuhvatnoj, bezličnoj svjetlosti posuđuje srčanu nijansu, među njima, u suštini, nema razlike: noću bdiju pod zvjezdanom krošnjom, danju šire vijest o Strašnom sudu. Zov im je u ušima, upečatljiva izvjesnost u snovima; glasom kao da valjaju kamenje, rukama kao da pokreću planine. Nijedan nije uspio da promijeni tvrdoglavu ljudsku narav, ali iz naraštaja u naraštaj ustaju u tajanstvenim ciklusima da opominju braću ogrezlu u nasilju, ne tražeći nagradu za uslugu koju im čine. Nisu slutili, nisu željeli dodijeljenu ulogu, ali željezo uvučeno u magnetno polje više nema izbora. Sretan čovjek nema životnu priču, napisao je jedan autor povodom risale Ibn Tufejla Živi sin Budnoga*,* koja sadrži i ovu opomenu:

> I ko je u strašnijoj nevolji i većoj nesreći od onoga među čijim postupcima, kada se ispitaju od trenutka kada se probudi pa do časa kada opet zaspi, ne nađe nijedan koji nije imao za cilj ostvarivanje neke od niskih osjetilnih stvari: gomilanje imetka ili postizanje tjelesne ugode, zadovoljenje neke strasti, ili istresanje bijesa na nekome, ili postizanje položaja koji pruža sigurnost, ili izvršavanje Zakonom propisanih djela samo zato da se njima šepuri ili da mu sačuvaju glavu? *Sve su to tmine, jedne nad drugima, u moru dubokom*.[145]

Dolaze da u mračnom okeanu razastru vidjelicu što je samo varnica, samo odsjev, samo bljeskanje svjetla svih svjetlosti. (Rezimirajući u *Munkizu* godine krize, nakon napornog

vrebanja svjetlosti u tmini prašnjave munare, Gazali tautološki kliče: „Osim svjetla vjerovjesništva, na licu Zemlje nema drugog svjetla da rasvjetljava.“[146]) Kierkegaard im se divi: razumjeti Hegela je lahko, ali ko može shvatiti Ibrahima, njegovu *vjeru*? Njihove biografije nas podučavaju da „samo onaj koji u tjeskobi strepi, mir nalazi, samo onaj koji u donji svijet silazi, voljenu spasava, samo onaj koji nož vadi, Isaka dobiva.“[147] Imaju ženu i djecu koji ih vole i čitav svijet protiv sebe. Mnogi su jetimi, Adem, Jusuf, djelomično Ismail, Musa, Isa, Muhammed, ali svi odreda vode stado na ispašu („Nikada u svom životu ništa važnije nećeš raditi“, kaže Pastir – za koga će se pred kraj ispostaviti da je Đavo – mladom Isusu u Saramagovom evenađelju). Pa zašto ljevica nikad u njima nije vidjela uzor kad su bili protiv pohlepnih bogataša a slijedili su ih siromašni slojevi? Istupaju pred kraljeve ogrnuti runom sa štapovima u nažuljanim rukama da im razdrmaju sigurnost prijestolja; obećavaju kišu u zamjenu za pokornost, ali ih sve osim Junusa dočekuje beznadežna duševna suša sinova i očeva; insistiraju samo na očiglednom; umjesto da se smiju, u tami plaču zbog ludosti idolopoklonstva jer su oni „liječnici ljudskih srca“, kako im tepa Gazali, a ne sveštenici volje za moć; nakon smrti odlaze na nebesku sedmokatnicu odakle će biti pozvani na odsudno svjedočenje, a njihovi sljedbenici ostaju u šoku kao da su iznenada ostali bez zraka. Kako tvrdi Jaspers, nisu nikada trpjeli lično obogotvorenje, „čak ni Isus“, dodajući: „Svaki čovjek, pa i onaj najveći, najrjeđi, najdragocjeniji, ostaje čovjek. On je našeg kova... Veličina se ne može sačuvati u mitizaciji, nego u uočavanju ukupne realnosti velikog čovjeka... Istinski veliki ljudi su uvijek, i pored distance, svodili svoj odnos prema drugim ljudima na zajedničku ravan bivanja čovjekom.“ (*Sokrat, Buda, Konfucije, Isus*) Max Weber zapaža kako nijedan poslanik ne dolazi iz svećenstva ili profesionalne službe, već s horizonta vlastite duboke pozvanosti; riječ je o raskošnim individualnostima, nositeljima karizme čija je misija – što je s aspekta sociološke analize krucijalno – nenaplativa, što znači da moraju živjeti od rada svojih ruku, a ne od gostoprimstava, milodara ili, ne dao Bog, bakšiša.[148]

Zekeriyyah Razi se pitao : zašto Bog izabire neke ljude? Znamo kako bi Berdjajev odgovorio: duhovno načelo je aristokratično; lično načelo je povezano s hijerarhijskim načelom jer pretpostavlja razliku i granice; lično načelo je kvalitativno, ono je novi neponovljivi kvalitet...[149] Radije ističemo kako povijest poslanstva ne sadrži uznosite protokole slave i privilegija, već banalne hronologije ekskomunikacije, usamljenosti, odbačenosti, straha; povijest koju sažima Lutov uzdah:

﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾[4]

Bilo ih je hiljadu, bilo ih je deset hiljada, bilo ih je sto dvadeset četiri hiljade. S koljena na koljeno prenosi se čudesno predanje o pravednicima u bremenitim vremenima koji su mogli osjetiti nadolazeću kataklizmu kao mravi požar, glodari oluju, ptice erupciju vulkana.

## 2. Tradicija izgovora

Negdje na zabačenom Sinaju prije mnogo stoljeća jedna se porodica nasukala s popudbinom u ništavilu pustinjske noći. Glava nastoji umornom rukom zapaliti vatru, natjerati iskru iz kresiva, da makar hoće grom udariti u kakvo stablo ili panj da prenese u tabor malo nebeskog ognja. Dječiji drhtaji i nemir stoke vjerovatno ga ispunjavaju panikom. Odjednom ugleda blještanje žerave u tami brda: vjetar trga iskre, zažarene komade kore, grančice što su goreći letjele zrakom da bi se zatim ugasile. Nebo je teško, kao da je sjenčeno nezašiljenom olovkom, pod pastirom kamenje kao kosti iznikle iz zemlje, on grabi uzbrdo oslanjajući se na golemi štap što u toj pomrčini liči na ukrućenu zmiju. Iznenada mu se događa lični zemljotres, što će ga izuti iz nanula: Bog progovara iz grma koji kao da je sabrao sve varnice kosmosa, oslovljava ga, kao što je poznato, imenom (sjetimo se kako Frojd tvrdi

4 *"Ah, da ja samo imam moć", reče on, "ili da se mogu osloniti na nekog snažnog."* (Hūd, 80)

da ne samo da je to ime egipatsko već je i on sam Egipćanin koji se priklonio Jevrejima) i nakon izlistavanja ključnih momenata njegovog života, šalje ga faraonu da mu prenese Božiju opomenu jer je prekoračio sve granice pravednosti. Musa (nazovimo ga i mi imenom) se opire, ali ne izravno: on nije rječit čovjek (želio je samo malo vatre i minimum geografskih koordinata). Bog mu „iz uviđavnosti“ dodjeljuje Haruna za pomoćnika. Uzimajući u obzir sve okolnosti, dobro je da Musa (čija duša prema Ibn Arebiju reprezentira živote ubijene djece u Egiptu) uopće može govoriti, zapravo, dobro je pa ostaje na nogama, pa ne propada u ambis samog sebe.

Godinama poslije, kada ga Bog oslovi da ga zastupa u odmetnutom Izraelu, Izaija ponavlja sličan izgovor. „Dogodio mu se kao grom iz vedra neba“, piše Karen Armstrong, „i on je bio duboko potresen njegovim poraznim efektom. Jedan seraf poletio je k njemu sa živom žeravicom i očistio mu usne, tako da mogu izgovoriti riječ Božiju.“[150] Izaija je povikao:

*Jao meni pogiboh,*
*Ja sam čovjek nečistih usana,*
*U narodu nečistih usana prebivam,*
*A oči moje vidješe kralja, Jahvu nad vojskama.*[151]

Nešto potom, u kontinuitetu istog „poslaničkog pokreta“, na Božije riječi: „Prije nego te sazdah u utrobi matere tvoje, posvetih te i postavih te za proroka narodima“, Jeremija, čiju knjigu Malik ibn Nebi pozivajući se na E. Monteta smatra jedinom autentičnom knjigom *Biblije*, odgovara: „Ja ne znam govoriti jer sam dijete.“ U nastavku biblijskog teksta Jeremija kazuje: “’Ne boj se, jer sam ja s tobom da te izbavljam’, reče Gospod. I Gospod pruži ruku svoju i dotače se usta mojih; i Gospod mi reče: ‘Eto, mećem riječi svoje u usta tvoja. Gledaj, postavljam te danas nad narodima i nad kraljevstvima, da čupaš i obaraš, da zatireš i raskopaš, da gradiš i da sadiš.’“ Prijevod izraza *nebi* sa *prorok* nije puka greška, to je dio šire vulgarizacije koja „ne leži samo u svakidašnjoj primjeni: on se isto tako navodi u religioznoj literaturi svog vremena gdje je naročito označavao svećeničkog službenika zaduženog da zvanično izriče

proročanstvo u Hramu."[152] (Kur'anski izraz *nebiyy*, tvrdi Fazlur Rahman, za razliku od biblijskog, ne označava onog "koji donosi vijesti o budućnosti", već onog „koji donosi vijesti od Boga".) Kao po nekoj čudnoj historijskoj zakonitosti, uporedo s poslanicima (koji se opiru pozivu ali bivaju njime poneseni) javljaju se opasni, vidoviti vračevi koji u proricanju grade karijeru. Razlika među njima je univerzalna, kao razlika između istine i laži: dok se poslanici suprotstavljaju javnom mnijenju i vladajućim strukturama, lažni proroci su moralno neutralni oportunisti koji su se sjatili uz skute moćnika. Prvi upozoravaju, drugi brane pozitivni raspored činjenica. Prvi ne žele nagradu za ono što rade, kod drugih zveckaju novci u džepovima. Prvi se opredjeljuju za slabe, drugi za jake.

> Kao što možemo očekivati, poruka nije nikada laka. S tipično semitskim paradoksom Jahve je rekao Izaiji da je ljudi neće prihvatiti: ali kada odbiju Božiju riječ, on ne smije ustuknuti: "Idi reci tom narodu: Čut će te, ali neće te razumjeti, vidjet će te ali neće te poznati." Sedam stotina godina kasnije Isus će citirati ove riječi kada ljudi budu odbili slušati njegovu jednako tešku riječ. Ljudski rod ne može podnijeti mnogo realnosti.[153]

Stoljećima poslije, u jednoj minijaturnoj pećini, Muhammed, a.s., iz vakuuma pluća uspijeva izvući: „Ja ne znam čitati." Ali Džibril se naslušao takvih i sličnih izgovora, i on ga stiska jače gurajući ga na krajnju fizičku granicu. To je bilo jedini put da Muhammed, a.s., uzima učešća u Objavi, nakon čega će dvadeset i tri godine zašutjeti i biti puki prenosilac.[154] „Ovaj stalni motiv", zapaža K. Armstrong „u pričama o proročkom nadahnuću simbolizira teškoću izgovaranja Božije riječi."

> U biti je proroka da budu usamljeni. Ličnost kao Amos je prepuštena samoj sebi; on je raskinuo s ritmom i dužnostima iz svoje prošlosti. To nije nešto što je odabrao, već nešto što mu se dogodilo. Izgledalo je kao da je istrgnut iz normalnih shema svijesti i da više ne može kontrolirati ono što mu se događa.[155]

Vratimo se davnašnjoj sinajskoj noći. Ibn Arebi smatra da se Bog javlja u gorućem grmu „po Musaovoj želji", javlja se u onome

što Musa traži. „Da mu se On javio u nekom drugom obliku, a ne u onom što on traži, odvratio bi se od Njega, jer bi sva njegova pažnja bila usmjerena na to što traži.“[156] Smjela je to misao. Bol je ta koja čovjeka vodi u svemu što on radi, kaže Rumi.[157]

## 3. Povijest[158]

Dunjaluk ili povijest. Prošlost, sadašnjost, budućnost. Kao što je poznato, u starim vremenima mit je bio nadređen povijesti; Ernst Cassirer je to ovako opisao: "Ne određuje istorija mitologiju jednog naroda, već obrnuto, mitologija određuje njegovu istoriju; ili, štaviše, mitologija ne određuje, nego sama jeste sudbina tog naroda."[159] (Osim toga, "Problem se ne sastoji u materijalnom sadržaju mitologije, nego u intenzitetu kojim se on doživljava, kojim se vjeruje u njega kao u nešto objektivno postojeće i stvarno.") Jean-Pierre Vernant spominje tri vrste vremena: vrijeme bogova (vječnost), gdje se ništa ne događa; zatim linearno vrijeme, u kojem ljudi koračaju od rođenja prema smrti; napokon, kružno vrijeme, koje simbolizira Prometejeva (etimološki: onaj koji unaprijed razumije, koji anticipira) džigerica, koja se regenerira noću nakon što ju je tokom dana pojela ptica – primjerena kazna za one koji problematiziraju apsolutnu istinu mita.[160]

Mirce Elijade u *Mitu o vječnom povratku*: još od arhajskih društava ljudi bježe pred terorom povijesti u toplu nepomičnost mitova, arhetipova, tradicija. Savremeni se događaji (redom porazi, poniženja i kataklizme) tumače preko mitskog bezvremenskog modela, čija je svrha da "pod svaku cijenu utješi". Patnja i povijest: "Arhajski čovjek… nastoji svim sredstvima… suprotstaviti se povijesti kao slijedu nepovratnih, nepredvidivih događaja, koji imaju vrijednost sami po sebi. On je odbija prihvatiti i dati joj važnost kao takvoj, kao povijesti. Ali je ipak ne uspijeva uvijek otkloniti; primjerice, ne može ništa protiv kozmičkih katastrofa, vojnih poraza, društvenih nepravdi proizašlih iz same strukture društva, ili osobnih poteškoća itd."[161] Dakle, treba patnji dati neki

smisao. Ona je uvijek posljedica utjecaja vračeva, magijskog djelovanja, svećenika, povrede tabua. “Primitivni čovjek… ne može pojmiti patnju koja nije ničim izazvana.”[162] Shvaćena (spoznatog uzroka), patnja postaje podnošljivija. U nekim tradicijama, patnje “nisu samo zaslužene, nego i dobrodošle.”[163] Karma je jedan takav arhetip koji locira uzročnost bolu.

Nikolaj Berđajev: zemaljska povijest počinje nebeskom poviješću, prologom na nebu, poput Goetheovog *Fausta*. Berđajev je oduševljen Schellingovom definicijom povijesti (“očitovanje apsolutnog koje se postepeno razotkriva”); to mu otvara put za njegovo karakteristično i simpatično samoveličanje hrišćanstva (koje sažima ono najvrednije: “svijet jelinski i svijet jevrejski.”). Grčkoj svijesti nepoznata je ideja povijesti, oni su “primali svijet estetički, kao završen i harmoničan kosmos”. Povijest je kružna, nema početka ni kraja. Tek će Jevreji unijeti u povijest “ideju povijesti”. “Ideja historije vezana je za ono što će se u budućnosti koja dolazi desiti neki događaj koji će riješiti historiju.”[164] Dakle, mesijanizam.

Erich Fromm: “monoteistička objava” događa se u vremenu; povijest počinje Adamovim „padom“ u slobodu. Prvobitno jedinstvo zamijenjeno je slobodom u kojoj čovjek pati i od koje želi pobjeći. Ali ovo strmoglavljenje jeste ireverzibilno. Sloboda se mora prihvatiti i pokušati kreativno aktuelizirati. Istina, u jevrejskoj tradiciji postoji mogućnost zadobivanja novog sklada ili povratka u jedinstvo koje stoji na kraju povijesti i poznato je kao „mesijansko doba“. Fromm smatra da je mesijanstvo inherentno ljudskoj egzistenciji kao alternativa stanju otuđenosti i samouništenja. Sva sloboda (i povijest) započinje napuštanjem doma. Adam napušta raj, jevrejska povijest počinje napuštanjem Egipta. „Sloboda se zasniva na postizanju oslobođenja od primarnih veza koje daju sigurnost, a ipak sakate čovjeka.“[165] Drama izlaska Jevreja iz Egipta sadrži brojne alegorije o slobodi i robovanju kao egzistencijalnim mogućnostima: Jevreji se boje slobode jer su u srcu ostali robovi. Potajno osjećaju nostalgiju za Egiptom, gdje su imali izvjesnu ropsku sigurnost. Žude za vidljivim simbolima (Mojsijem ili zlatnim teletom) jer se užasavaju slobode. Bog vodi

ljude, ali se ne miješa u povijest. Čovjek je prepušten sebi da napravi svoju povijest. Revolucija uspijeva jedino u vremenu, kroz nekoliko generacija (Mojsije ne uspijeva ući u Obećanu zemlju).

Martin Lings: iz perspektive drevnih vjerovanja povijest se događa kao proces degeneracije i opadanja (teorija regresije, kako bi rekla Agnes Heller). Zbog toga Bog intervenira u povijest (preko poslanika). Ali „čim Božanska intervencija popusti, ponovo se pojave fatalna kretanja, kao po nekom zakonu gravitacije." Pojave velikih reformatora (Mojsija, Bude, Muhammeda) liče na iznenadne intervencije i bile su u suprotnosti s općom tendencijom događaja. Povijest generalno ide *prema dolje* ka najnižoj tački koju simbolizira Antikrist. Osnovni ritam u povijesti s aspekta religijskog tumačenja jeste ritam Bog – čovjek, a „kičmu historije" čini duhovnost koja, iako je po definiciji iznad vremena, ipak u grotlu vremena slijedi univerzalnost rasta i opadanja.

Karl Löwith: kršćanima je povijest „događanje spasa" koje je „prošla sadašnjost", a ne puka budućnost; kršćanstvo računa vrijeme od događaja u kojem se svrha povijesti već ispunila. To ne znači da je povijest „prazno vrijeme u kojem se ništa ne događa". Trajni sadržaj cjelokupne povijesti jeste varijacija jedne teme: Božijeg poziva i čovjekovog odgovora. Svjetska povijest ima svoj izvor u „istočnom grijehu" a Isus kao „svjetskopovijesni individuum" dolazi da iskupi taj grijeh, da donese spas u povijest. Njegova lična povijest istodobno je univerzalno zbivanje spasenja. Njegovim žrtvovanjem vrijeme je ispunjeno, ali nije dovršeno. Prema ovoj teološkoj shemi, ponovni dolazak Isusa Krista označit će dovršenje povijesti.[166] (Kao u fudbalskoj utakmici kada jedan tim vodi 10:0; čeka se samo sudijski zvižduk. Pravi kršćani željno iščekuju taj zvižduk.)

Muhammed Ikbal: islam (koji simbolizira poslanik Muhammed, a.s.) karakterizira kreativni susret s poviješću. Poslanik se vraća s Mi'radža „da bi se stavio u tok vremena, u namjeri da kontroliše sile historije, i da bi stvorio jedan novi svijet ideala".[167] Pravi tesawuf suštinski je apovijesan.

Ismail el-Faruki: islamska osuda monaštva rukovođena je prezirom prema egocentričnom moralnom usavršavanju koje

se, poput kakve vježbe, skončava samo u sebi. Kroz kazivanja o kolektivnom sudu narodima i ispaštanju na ovom svijetu, Kur'an opisuje svijet kao polje na kojem čovjek treba realizirati Božije naredbe; dužan je podsticati na dobro, a odvraćati od zla. Povijest je neoblikovana građa kojoj ljudi daju formu; ono što je invarijantno u njoj jesu principi.[168] (Lord Acton: „Povijest nas stvarno uči, kaže Froude, da postoje razlike između dobra i zla. Mišljenja se mijenjaju, običaji su prolazni, vjerovanja nastaju i nestaju, ali moralni je zakon upisan na pločama vječnosti."[169])

Karen Armstrong: „Kršćanstvo je prije svega religija patnje i nesreće i, barem na Zapadu, bilo je najautentičnije u vremenima nevolja; nije lako uskladiti zemaljsku slavu sa slikom raspetog Krista. Islam je, međutim, religija uspjeha. Kur'an nas uči da društvo koje živi prema Božijoj volji (provodeći pravdu, jednakost i poštenu raspodjelu bogatstva) ne može doživjeti neuspjeh. Izgleda da je muslimanska povijest ovo i potvrdila. Za razliku od Krista, Muhammed nije bio očit promašaj, već sjajan uspjeh."[170]

Islam je, dakle, religija uspjeha. Poslanik je čovjek koji ide u arenu povijesti (u srce profanog, što bi rekao Eliade); izranjavana, izgladnjela, neispavana individua staje pred moćnike svijeta i drhtavim prstom pokazuje pravac.

## 4. Sokrat

Svaki narod imao je poslanika, objavljuje Kur'an. Kada su se rani muslimani susreli sa zavodljivim filozofskim naslijeđem Stare Grčke, mora da im je bila upadljiva sličnost intrigantne figure Sokrata, kako ga je opisao Platon i Božijih poslanika, kako ih je predstavio vječni Kur'an. Ali podudarnosti su tražene na svim meridijanima, u svim kontekstima. Pravljena su poređenja, često neutemeljena ali simpatična, kao što je povezivanje vojevanjima sklonog Zulkarnejna i muškarcima sklonog Aleksandra Makedonskog. Ne znamo koliko je smiješno poređenje Zulkifla i Budhe; Muhammed Hamidullah spominje dosjetljive tumače

koji dovode u vezu riječi „Kifl“ i „Kapilavasta“, mjesto Sidarthinog rođenja, te one koji u suri At-Tin otkrivaju tragove: dok je Muhammed, a.s., primao Objavu u „ovom sigurnom gradu“, Isa na Maslinovoj gori, Musa na Sinaju, ostaje da je Budha prosvijetljen pod stablom smokve.

Danas kada imamo manje-više pouzdane smjernice o Sokratu, ovo se pitanje ne potencira, osim u omniprofetološki raspoloženim ahmedijskim krugovima, koji ga svrstavaju u kur'ansku kategoriju „opominjača“. Istina je da Sokrat ne uzbuđuje mnogo islamske filozofe, oni uzdišu za pitagorejcima i Aristotelom. Sufije, kojima nije bila poznata čitava složenost problema autentičnosti tekstualnog Sokrata, mogli su u njemu vidjeti mudraca koji je odbacivao pisanje knjiga, učitelja što uvodi pojedince u labirinte njihovih vlastitih algebri. Tamo gdje historičari filozofije vide agnosticizam, Attar prepoznaje mudrost:

*Kada Sokrat ležaše na samrti,*
*Ovo pitanje mu učenik uputi:*
*'Učitelju, kada te okupamo i plaštom pokrijemo,*
*reci nam na koje mjesto da te pokopamo?'*
*"Ako me pronađeš, dragi učeniče,*
*pokopaj me gdje god zaželiš", reče.*
*"U potrazi za sobom život sam potrošio,*
*no ja sebe ipak nisam pronašao.*
*Kako ćeš me ti onda pronaći kad se preselim?!*
*I to bih znanje želio s tobom da podelim!*
*Moram ti priznati da sve što sam uspio da saznam*
*za svog dugog života, je da ništa ne znam."*[171]

Kršćansko je srednjovjekovlje potenciralo Sokratovo mučeništvo uporeďujući otrov i raspeće. Miloš N. Đurić tvrdi da je i Sokrat, poput kršćanskog Isusa, imao dvanaest učenika i vlast protiv sebe; vodio je asketski život i izmjenom pojedinca želio promijeniti državu. Obojica prostim rječnikom izlažu najveće teme: Sokrat pojmovima, Isus parabolama. „Kada je osetio božiji poziv u sebi – a to je bilo u početku peleponeskog rata – Sokrat je zapustio i kuću i domaću privredu zbog čega se kavžio sa svojom ženom Ksantipom...“[172] Po cijeli dan hoda „ulicama i

radionicama, promenadama i vježbalištima, u sjenovitu uglu kakva hrama, a naročito na trgu“ i „razgovara sa svakim ko je samo htio, s ljudima koji su se razlikovali i godinama, i položajem, i zanimanjem, i obdarenošću, i znanjem“.[173] Sa „strasnom istinoljubivošću“ potencira jedno pitanje: šta je to dobro?

Mnogo je toga napisano o problemu historijske autentičnosti Sokrata: da li je ono što je pod njegovim imenom napisano doista njegovo? Sokrat, kao ni Isa, a.s., nikad nije imao priliku osporiti ono što su drugi o njima napisali. Aristofan ga u *Oblakinjama* ismijava, na temelju naslijeđene slike. Aristotel žvaće Platonovo. Ksenofon u *Sjećanjima* i *Odbrani* nastoji Sokrata prikazati kao nedostojnog smrtne kazne. Platonov slučaj je nešto složeniji: David Ross u *Platonovoj teoriji ideja* pokušava ustanoviti historijski poredak Platonovih dijaloga tvrdeći kako je „nemoguće odrediti istinit poredak dijaloga do *Države*, ali od *Države* pa do *Zakona* kod većine autora je autentičan: *Država*, *Fedar*, *Theetet*, *Parmenid*, *Sofist*, *Timej*, *Kritias*, *Fileb* i *Zakoni*“.[174] Upitno je da li je prije *Apologije* napisao ijedan dijalog, a *Alikibijades* je općeprihvaćen kao apokrifan. Opći je utisak da u srednjim i kasnim dijalozima Platon koristi Sokrata kao proklamatora vlastitih ideja.

Toliko o famoznom metodološko-pozitivnom „problemu Sokrata“. Sad još želimo rekapitulirati stare studentske bilješke što sadrže tek trenutne utiske o dodirnim tačkama kur’anskog prototipa poslanika i enigmatičnog Sokrata.

a. U Platonovim djelima, Sokrat je i monoteist i politeist, više politeist. A optužba je glasila: ne vjeruje u bogove u koje država vjeruje. Da li je Platon u zanosu odbrane učitelja (ili samog sebe) dodao i politeizam želeći potpuno obesmisliti optužbu? Ksenofontov je Sokrat bio toliko uredan i pokoran građanin da kao takav nikad ne bi zaslužio kaznu. Osuda je glasila: „Ima neki Sokrat, kažu mudar čovjek, koji razmišlja o nebeskim pojavama i koji je ispitivao sve što je pod zemljom, i koji umije lošiju stvar da napravi boljom.“ Sokrat ovo, razumljivo, negira. „Sokrat je kriv što kvari omladinu i što ne vjeruje u bogove u koje vjeruje država, nego u druga nova bića demonska.“ (*Apologija*)

b. „To je neki glas koji me prati još od rane mladosti; i kad se javi, uvijek me odvraća da ne činim ono što namjeravam da činim, ali me nikad ne navraća." (*Apologija*) „...meni je naređeno od Boga da to radim, i preko proroštva i preko snova." (*Apologija*)
c. Kao što poslanici imaju „konkurente" u vračevima i čarobnjacima, Sokratu glavobolju zadaju sofisti, koje će sam u Platonovom dijalogu *Sofist* nazvati „vračevima, bajačima i oponašateljima", stvaraocima laži i privida. Poput svih vračeva i lažnih proroka, svrha sofističke aktivnosti jeste nagomilavanje imetka. To su „trgovci na sitno", „lovci na bogate mladiće" i „prodavači vlastitog znanja". „Sofist je soj koji nagomilava imetak erističkim umijećem..." (*Sofist*)
d. Kao što su poslanici tipični primjerci svojih naroda, i Sokrat se može nazvati egzemplarnim Grkom; zato i ostavlja takav trag. U *Kritonu* stoji kako nikada nije želio otići iz Atene u Spartu ili na Kretu, iako je smatrao kako imaju bolja uređenja. Želio je promijeniti zavičaj koji ga je podigao. Sokrat u *Apologiji*: „Ja vas građani atenski pozdravljam i veoma cijenim, ali ću se više pokoravati Bogu nego vama, i dokle god daha u meni bude i dokle god bude snage u meni, neću prestati da se bavim ispitivanjem istine, i da vas savjetujem i poučavam... Tako ću se držati i prema mlađem i prema starijem, na koga se god namjerim, i prema strancu i prema građaninu, ali više prema građaninu, ukoliko ste mi bliže po krvi. Jer to, budite uvjereni, Bog naređuje, i ja smatram da vama i vašem gradu još nikada veća sreća nije osvanula od ove moje službe Bogu posvećene... I učim da se vrlina ne rađa iz blaga, nego blago iz vrline." To je odanost koja se potvrđuje negativno: kritikom, ispravkama.
e. U *Gozbi* Alkibijades (posljednji besjednik na derenku) spominje Sokratovo bdjenje do zore koje se desilo u vojsci. Vojnici su mu se čudili jer je čitave noći stajao na jednom mjestu i razmišljao. Ujutro bi se pomolio i otišao.
f. Sokrat govori svojim građanima isto ono što su svi poslanici govorili svojim sunarodnjacima: „Ne tražimo od vas nikakve nagrade." Čujmo Sokrata: „...bestidni tužioci nisu mogli pronaći

svjedoka za to da sam ja ikada i od koga uzeo kakvu platu ili je samo zatražio. Ja, mislim, imam pouzdana svjedoka za to da istinu govorim. Ko je taj svjedok? Moja sirotinja." (*Apologija*)

g. Posljednje Sokratove riječi: „...za dobra čovjeka nema zla ni u životu ni poslije smrti…" (*Apologija*). Ako eshatološka slika nije dovoljno jasna, pa nije jasna ni u Starom Zavjetu! U Kritonu osuđenik deklamuje kako pravednost nema cijenu, miran kao da zna kuda ide. Odbacuje samoubistvo „jer su ljudi vlasništvo Božije". Ukratko, „treba umirati u pobožnoj tišini". (*Fedon*)

## 5. Vjernost i izdaja

Hijeropovijest ne zaboravlja mučka izdajstva: Jusufova braća, Samirijja, apostol iz Kariota, pleme Benu Kurejza. Braća moja ne vole me, grožđe su mi otrovali, oče moj, igračke polomili, s poljana me otjerali kad su mi se ptice u krilu gnijezdile, žali se Jusuf u pjesmi Mahmuda Derviša. Kad se lahor njegovom kosom poigravao, podlo napadoše i jednog i drugog. Šta im je to uradio?

Ali, nije li u njihovim narodima jedini grijeh svih poslanika – dotad čistih, pouzdanih – bio vjerolomstvo; rušenje autoriteta očeva, naslijeđenog ethosa, običaja? To prividno iznevjeravanje posebno je izraženo kod napuštenih dječaka, Musaa i Muhammeda, a.s: prvi je odrastao u raskoši faraonovog dvora, a drugi u toploj paganštini Mekke. Je li moguće onda razumjeti faraonov gnjev i ljutnju mekanskih prvaka kada im ti siročići koje su odgojili istupe i u ritmičnoj im formi izdeklamuju kako je čitav njihov život pogrešan? Faraon, zapravo, direktno Musau spočitava:

﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ۞ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[5]

*„Zar te među nama nismo gojili dok si dijete bio i zar među nama tolike godine života nisi proveo" - reče faraon – „i uradio si nedjelo koje si uradio i još si nezahvalnik?"* (Aš-Šu'arā', 18-19)

Ibrahim („Čovjek iz Ura", „Mjesečev putnik", kako ga zove Tomas Man) ne samo da odbacuje čitavo naslijeđe južnobabilonskog slavnog Ura Haldejskog nego i fizički napušta oca – doduše, nakon što mu ovaj zaprijeti kamenovanjem. U biblijskoj se verziji Jusuf opisuje i kao „potkazivač": „Josip je ocu svome donosio zle glasove o njima" (*Stari zavjet*). Karen Armstrong zapaža kako u konzervativnom Rimskom carstvu prvobitnim kršćanima za smrtni grijeh nije uzeta pojava nove religije, već raskid s matičnim judaizmom. Svaki diskontinuitet, svako trganje romantične beskonačnosti može se opisati ovim atributom.

Šta je, dakle, izdaja i šta je vjernost? Biti vjeran, kome, čemu? Zabiti nož u leđa ili u prsa? „Šta je to izdajnik?", sin svečano pita Lady Magbet, a ona mu još patetičnije odgovara: „To je čovjek koji se zakune, pa slaže." Za Franza, jednog od junaka *Nepodnošljive lakoće postojanja*, vjernost je temeljna vrlina. „Vjernost našem životu daje cjelovitost, bez nje bi se raspao na hiljade trenutnih dojmova kao u hiljade krhotina." Ali Sabinu, njegovu saputnicu, očarava izdaja, a ne vjernost koja je konzervativna vrijednost i podsjeća je na autoritativnog oca od kojeg je pobjegla. Za nju izdaja znači napuštanje redova i odlazak u nepoznato, a ima li išta ljepše od toga? Potom Sabina napušta muža, zbog kojeg je već otišla od oca, ali time ne iskupljuje staru nevjeru. „Prva izdaja se ne može ispraviti. Ona izaziva lančanu reakciju novih izdaja, od kojih nas svaka sve više udaljava od mjesta prvobitne izdaje."[175]

Gabriel Marsel će ovoj temi dati teološki patos: biće je mjesto vjernosti a izdaja *zlo po sebi*. Kako biće može prisegnuti na vjernost u ovom nepredvidljivom svijetu? (Vrijeme otupljuje odanost, kaže Jenkelevitch, „jer koji se živ čovjek može zakleti: Nikad ili Uvijek?"[176]) Ako je ljudski angažman toliko uvjetan, kako biti vjeran? Nekome, naprimjer, obećamo da ćemo ga sutra posjetiti. Ali sutra nam se jednostavno više ne ide, ne želimo ga posjetiti, uz nepovoljne okolnosti ili bez njih. Prava vjernost je bezuvjetna: „ma kakvo bilo stanje moga duha, moje raspoloženje... ja ću vas sutra posjetiti", zaključuje Marsel. Ali vjernost može biti i „forma oholosti" ili, dodajmo, gluposti, kao u samoubilačkim pohodima.

Možemo govoriti o izdaji kao činu slobode, izdaji kao realizaciji skrivanog zla i izdaji kao zanimanju. *Pomračenje u podne*, *Priče s Kolime*, Šala i *1984* uče nas kako svaki izdajnik biva izdat, i ne samo to: kolo izdaje i paranoje, jednom pokrenuto, nema kraja, osim fizičkog smaka. Jose Saramago u Judinoj sudbini ne vidi poseban značaj za razvoj katoličanstva, sve je to sitno u okvirima šire krvave kosmičke zavjere u koju su ljudi uvučeni, a Leonid Andrejev ovu užasnu sudbinu u skladu s kršćanskom populističkom tradicijom apsolutizira. Richard Rorty kroz Orwelovog O'Breina modelira prototip modernog intelektualca koji nije izdajica, već sračunati moćnik i nagovještaj užasne budućnosti koja nas čeka. Nije jasno gdje počinje ironija i kontingencija a gdje puka podlost i pokvarenost.

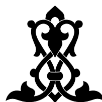
Pa, je li Jusuf bio izdajnik, budući da je, kako Biblija tvrdi, ocu cinkao lošu braću? Dosadni, preopširni Tomas Mann (bacajući visak u studenac prošlosti) opire se ovakvoj tezi koja je *teza braće*. „Mi to stanovište ne dijelimo, ili ga odmah odbacujemo ako smo ga za trenutak bili prihvatili; jer, Josif je bio nešto više..." To *nešto više* ne znači da je bio lijep (ne izvire li iz tog pojma dosada); bio je vjeran. On je, istina, od najranijih godina šaputao ocu o braći; njihovim preljubima, tučama, grijesima pred Najvišim. „On naprosto nije umio da ćuti", kaže Mann, „iako je dobro poznavao tu svoju sklonost koja mu je samo donosila nevolje."[177] Bio je odbačen i isključen jer su braća u njemu vidjela posmatrača i dostavljača.

U kur'anskom prizoru Jusufovog iskušenja u novom domu u Egiptu težište nije na bludu, kako se na prvi pogled čini, već na izdaji. Scenom dominira iskaz: „Moj me gazda lijepo pazi." Događaj je samo replika ranije epizode s Jusufovom braćom koja su izdala, ne Jusufa, nego oca. Sada se, dakle, iščekuje hoće li Jusuf učiniti ono što su njegova braća uradila. Prošao je test. Razlika među njima je ogromna.

Poslanici su bili dobri, vjerni ljudi (bez obzira šta o „dobrim ljudima" mislio Fridrich Nietszche), nisu gazili ono što je bilo obavezno, utvrđeno čašću, osjećajima, prijateljstvom. Musa nije ravnodušan na faraonov prigovor; njegov je odgovor: „A dobročinstvo koje mi prebacuješ – da nije to što si sinove Israilove

robljem učinio?“ (Aš-Šu’arā’, 22). Kada bismo ih definirali najradije bismo rekli: *ljudi koji ne smiju razočarati*. Živimo i odrastamo diveći se određenim herojima, ali upoznavanje istih obeshrabruje nas. Staro je pravilo: nikad nemoj upoznati omiljenog pisca, makar to bio genijalni Isak Emaneuilovič Babelj ili sjajni John Steinback. Jedno je čitati briljantnu poeziju Bukowskog (tog poštenjačine od pjesnika), ali gledati ga kako udara dvadesetogodišnju ljubavnicu nogom u bubrege ili cvili u lokvi vlastite bale... Možda je primjer pogrešan, pošto bismo u ovom slučaju i znali šta očekujemo. Još gore: piti kahvu s „klasicima“, slušati njihove litanije, ne moći zaustaviti gađenje pred odvratnošću sujete. Jedino su poslanici – u tom je njihova snaga – stajali do kraja iza svojih riječi, u potpunosti radili ono što su govorili. Nisu nas željeli samo da bi nam iz očiju isisali krv divljenja.

Nekad pomislimo kako bi dobro bilo da je ljudima ostavljena mogućnost da, osim vjerovanja i nevjerovanja, budu i suzdržani. Ne može se ne vjerovati jer se uši i oči bune: svijet se događa, ne sanjamo; ne može se ni slijepo vjerovati: sve je toliko neshvatljivo, ne samo za um nego i za srce. Ali znamo kako stoje stvari: Bog neće kalkulante.



# OTVORI OČI

## 1. Nemislivost smrti i diktatura „Se“

*Dženaza. Pepeljast dan, vjetar na kišu, mezarje u predgrađu, lišće drhti na granama, ljudi kašlju, neki stoje – neki zatrpavaju, šapuće se:*

“Što ti je život!”
“Sikiracija, govorio sam mu.”
“Jučer kod mene ostavio cipele da mu ih zakrpim.”
„Onaj nosi bašluke ko vlasi krst.”
“I brat mu ode od srca, vjerovatno porodično.”
“Ne mogu te poznati u toj beretki.”
„Jesi mi šta vidio za ono?“
“Sam je kriv, vječito se nešto nervirao.”
“Šta se onaj dedo uvijek gura da uči?!”
“Al’ puše!”
“Valja u noćnu.”
“Jesi popravio onu dvicu?”
“Šta mu je s onom malom, radi l’ još u gimnaziji?”
“Hoće se prosut noćas.”
„Ima li ti šta za pos’o?“
“Ne mogu da dodijavam.“
“Onaj hodža je stvarno isti Rejhan Demirdžić.”
“Nikad nisam bio na ovom mezarju.”
“Sanjao sam ga prošle nedjelje, nešto me je trglo.”
“Sve nas to čeka.”
„Umire se.“

Na ovom „umire se“ treba zastati, kao što to „umire se“ ravnodušno zastaje pred nepojmljivom slikom smrti. Iako Kur’an i hadis pozivaju na razmišljanje o smrti, ona se ne da misliti. Ili, ne tek tako.

Smrt je velika *opsesija* kulture od Gilgameša do danas, kada Hanif Kureishi izjavljuje: „Smrt je mrtva."[178] Kada uručki kralj Gilgameš pođe u potragu za besmrtnošću, u podzemnom svijetu susreće sjenu najboljeg prijatelja Enkidua, koji mu raspršuje sve nade o mogućnosti da se smrt izbjegne. Gilgamešu ostaje da mirno sačeka smrt u krugu rodbine i prijatelja, i tako je, kako bi to rekao Philippe Aries, pripitomi, ukroti. Umiruća osoba je bila upozorena, kaže ovaj historičar; nije se umiralo a da se nije toga bilo svjesno. To je upozorenje nadolazilo preko prirodnih znakova, kroz jednostavno unutarnje ubjeđenje, a ne neki nadnaravni, magični predosjećaj. I danas je ponegdje pretrajala ta jednostavnost, istina, kao anahronizam. „Znajući da je kraj blizu, umiruća se osoba pripremala za smrt."[179] Protokol je poznat: čovjek leži na postelji okrenut prema nebesima (ako je kršćanin) ili prema zidu (ako je jevrej), i prva stvar koju zahtijeva tradicionalna ceremonija jeste iskazivanje tuge nad vlastitim životom, „žalosna ali veoma diskretna rekolekcija voljenih bića i stvari, sažetak reduciran na nekoliko slika".[180] Nakon ove tugovanke slijedi opraštanje s najmilijima koji okružuju krevet. I, napokon, dolazi vrijeme da se zaboravi na svijet i misli na Boga: priznaju se grijesi i traži oprost. Spavaća soba umirućeg bila je javno mjesto na koje su mogli slobodno doći, ne samo roditelji, prijatelji, komšije već i djeca. Sve do 18. stoljeća prikazi scene umiranja nikad ne isključuju mališane, a danas, grozi se Aries, odrasli tako revnosno kriju smrt od najmlađih.

Spomenuti prizor jeste i jedna od omiljenih kur'anskih tema: dopiranje duše do guše u prisustvu bliskih, čas kada se kajanje ne prima; vratite ga ako možete, ironično će Kur'an rodbini, prijateljima, djeci. Osim toga, tada se nasilnik vraća u carstvo osvete, pa Kur'an likuje u trijumfu pravde.

Ovo je način na koji su ljudi umirali stoljećima, milenijima. Ali od 18. stoljeća bliska, pripitomljena smrt postupno se pretvorila u potiskivanu, proklinjanu, zabranjenu smrt. „Smrt, ranije sveprisutna, povući će se i nestati. Nje se stidi i postaje predmet zabrane", kaže Aries. Ali ne zato što više ne umiremo jer uglavnom bivamo usmrćeni, kako to ironično primjećuje Günther Anders.[181]

Oni koji su prije bdjeli nad umirućim sada pokazuju želju da se sakriju od gravitacije njegovog / njenog umiranja. Nastupa osporavanje istine u okviru sasvim novog sentimenta karakterističnog za moderno doba. Istina se mora izbjeći, ne zbog umirućeg – zbog društva, zbog bližnjih koji nepotrebno gledaju u ružnoću smrti narušavajući kardiogram svoje sreće. Umirući/a se izmješta u bolnicu, nekada namijenjenu samo za siromahe, hodočasnike i bolesne. Bolnica postaje mjesto skrivanja istine, mjesto gdje se umire. Tu je smrt tehničko pitanje; tu „male tihe smrti" brišu veliki dramatični akt umiranja. Doktori su zaduženi da umiranje učine prihvatljivim i spase one koji ostaju od sramote. Sramote sloma, sramote emocija. Prevelika tuga na sahranama znak je morbidnosti i zaostalosti. „Jedna osoba nedostaje ti i cijeli svijet je prazan. Ali niko više nema pravo to glasno reći."[182] Zabrana smrti motivirana je željom da se zaštiti sreća koja je sad postala moralna obaveza i socijalna dužnost. Izbjeći tugu i čamotinju, širiti sreću – to je sad imperativ. Biti uvijek sretan i nasmijan, čak i u dubini najvećeg očaja. Ovo je genealogija nametanja jedne zabrane, kako je opisuje Philippe Aries, pozivajući se između ostalih i na Geoffreya Gorera, koji je među prvima primijetio kako smrt u 20. stoljeću postaje najveći tabu, ono o čemu ne treba govoriti.

Vladimir Jenkelevitch ima sjajnu knjigu o smrti, toj „posljednoj budućnosti i budućem vremenu svih budućih vremena", tom „glupom fijasku". Smrt u trećem licu ili anonimna smrt, koja je temelj spokojstva i događaj u administraciji; smrt u drugom licu smrt je bližnjeg („neutješni oplakuje nenadoknadivog"); i, konačno, prvo lice je lična katastrofa. Smrt roditelja „uklanja posljednjeg posrednika između smrti u trećem licu i sopstvene smrti; iščezao je i posljednji brisani prostor koji je razdvajao pojam smrti od naše lične smrti; biološko zanimanje vrste za nas zasigurno je prestalo".[183] Sada buduće generacije kroz nas zamišljaju smrt. Roditelji su živi štit koji nam omogućava bezbrižnost; kada oni umru, prelazimo „iz posrednog u neposredno".[184] (Vrsta je siroče gurnula na „brisani prostor" i ono od najranijih dana otvoreno gleda u smrt, kao „taložni element svakog problema".[185]) Budući da vid nema rendgensku sposobnost (vidjeti „kako se kroz boju

puti i ispod rumenog sjaja živih tijela ceri maska kostura“[186]) tek „čovjek koga zadesi nesreća smrt počinje ozbiljno shvatati“.[187] Ali i kada ga zadesi zlo, čovjek će obavezno biti u stanju improvizacije. Utješitelji mu / njoj besprijekornim silogizmima (kosmološkim uopćavanjima: smrt je prirodni zakon, racionalnim promišljanjima: neminovnost) pokušavaju banalizirati gašenje jednog svijeta i „apsolutnu tragediju pretvoriti u relativni fenomen“; ali „silogizam nikako ne oslobađa od vrtoglavog skoka koji treba izvesti, od razdirućeg bola s kojim se treba suočiti“.[188]

U *Bitku i vremenu* (Slavoj Žižek opisuje ovu knjigu kao „jedino dosljedno ateističko shvaćanje ljudske egzistencije, bačene u kontingentan i ograničen obzor, sa smrću kao konačnom mogućnošću“[189]) Heidegger polazi od svakodnevne istine da je čovjek, kao socijalno biće, suočen sa smrću drugih ljudi: svako jednom stekne iskustvo nečije smrti, iskustvo koje mu nagovještava njegovu vlastitu smrt. Ali niko ne može s drugoga skinuti njegovo umiranje („Vratite ga ako možete“, ponovimo ajet sure Al-Wāqi'a), jer smrt konstituiraju vlastitost i egzistencija.

Ipak, ljudi su ravnodušni prema smrti. U svojoj prepuštenosti svakidašnjoj, trivijalnoj javnosti, ljudi poznaju smrt kao izuzetak „što se neprestance događa“, kao „smrtni slučaj“. Ovaj ili onaj, bližnji ili daljnji umire. Nepoznati umiru svakog dana, i svakog sata. Ali ljudi o smrti uvijek govore površno, čak i u bolnicama i na dženazama, kao da govore: „Jednom se umire, ali zasad se sami ne osjećaju pogođenim.“ Ljudi kažu: „Umire se.“ To „Se“ u suštini ne znači ništa, ili znači „Niko“. Tako se umiranje nivelira na događaj koji pogađa ljude, ali niko ga ne preuzima za sebe. Ljudi izbjegavaju da razmišljaju o smrti, a kada govore o smrti, to rade na način naklapanja. Samo naklapanje Heidegger objašnjava kao „mogućnost da se sve razumije, bez prethodnog prisvajanja stvari“.[190]

Kaže se: smrt dolazi izvjesno, ali za sada još ne. Time „ali...“ Se odriče smrti izvjesnost. Svakidašnjica tjera čovjeka u žurbu brige, u brigu dunjaluka i on se okanjuje okova sumornog, „jalovog razmišljanja o smrti“. Jer, „u korak s izvjesnošću smrti ide neodređenost njezina Kada“.[191] Utješiteljsko „Se“ „odguruje tubitak od njegove smrti“.[192]

> Skrivajuće izbjegavanje smrti vlada svakidašnjošću tako uporno, da u skupa-bitku "bližnji" često uvjeravaju još i "umirućeg" kako će umaknuti smrti... Se pribavlja na taj način neprestanu smirenost u pogledu smrti.[193]

Iz odnosa prema smrti može se vidjeti autentičnost jedne egzistencije. Oni koji misle na smrt kao na neki događaj u dalekoj budućnosti, koji se posvećuju brigama svakodnevnice i ostavljaju razmišljanje o smrti, oni, prema Heideggeru, žive neautentični život. Kako izgleda egzistencijalni projekt autentičnog „bitka pri smrti"? Taj pravi, autentični bitak pri smrti prije svega ne smije izbjegavati mogućnost vlastite smrti. On mora biti sposoban da istrči u tu svoju „najvlastitiju mogućnost". Mora se oteti onome „Se", mora se oteti brigama i iza tih slojeva pronaći pravo ja. A to je put u samoću, u tjeskobu, jer „bitak pri smrti bitno je tjeskoba".[194]

Zašto ovaj osjećaj imanentnosti smrti u životu, čudi se Emil Cioran, ima tako mali broj ljudi, zašto je riječ agonija tako rijetka? Za „zdravog", „normalnog" i „osrednjeg" čovjeka (koji može biti i „apstraktni mislilac") postoji samo „posljednja smrtnička borba, nikakva trajna agonija povezana s preduslovima živog čovjeka". Agonija ili tjeskoba pripada samo organskom čovjeku „koji misli po determinizmu vitalne neravnoteže", koji je spoznao korijen svih strahova:

> Vidjeti kako se smrt prostire nad svijetom, kako siječe korijenje drvetu i ušunjava se u san, kako ocvalošću zapahnjuje neki cvijet ili civilizaciju, kako nagriza pojedinca ili kulturu kao imanentni razarujući dah jeste s onu stranu mogućnosti suza i kajanja, s one strane svake kategorije ili forme.[195]

Strahota spoznate smrti tolika je da bi „jedini važeći stav bio apsolutno ćutanje ili očajni krik." Zato Cioran u konačnici odmahuje rukom: neka se svijet, koji nije ni čitavo Biće ni čitavo Ništa, sori u prah i pepeo!

Kur'anske pleonazme o čovjekovoj smrti treba razumjeti kao udar na ono „svemoguće" „Se"– Kur'an želi razbiti ravnodušnost a ne traumatizirati vjernike ili uništiti sjeme života i kulture

u ljudima. U suprotnom bi ono „umrijet ćete sigurno“ bilo čisti tesktualni suvišak. Ipak, najpobožniji muslimani smatrali su da se ne može tek tako biti pri svojoj smrti, tjeskoba i agonija nisu nam nadohvat ruke.

O posjećivanju grobalja i grobnica čitamo u fantastičnoj heraldici, historijsko-avanturističkoj prozi, kriminalističkom romanu, sablasnim i misterioznim pripovijestima, potom u čuvenom žanru „pljačkaši grobnica“; ali izgleda da u povijesti muslimanske pobožnosti ova tema ima čisto duhovni značaj. Još je Muhammed, a.s., odlazio noću na medinska mezarja da klanja, a u svojim vazovima je preporučivao odlazak na mezarja radi opomene. Dozvoljeno je ići na nevjernička groblja ali samo, kako prenosi Buhari, „plačući“. (Muslimanski su pravnici na temelju sunneta pokudili traženje blaga na nevjerničkim grobovima – tim „mjestima srdžbe i kazne“.) Kasnija sufijska literatura razvija svojevrstan ideal klanjanja u kaburu kao iznimni oblik „dobrovoljne“ pobožnosti. Evo nekoliko primjera:

> Kazali su Uvejsu Karaniju: “Ovdje u blizini živi čovjek koji je iskopao sebi kabur, odjenuo ćefine i već trideset godina sjedi nad svojim kaburom i plače.” Uvjes otiđe onamo, nađe tog čovjeka i reče mu: “Hej ti, već je trideset godina kako te kabur i ćefini odvraćaju od Svevišnjeg! Ovo dvoje postali su tvoji kumiri.” Čovjek ga pogleda, otkri mu se istinitost onoga što mu Uvejs reče, pa jeknu i mrtav se svali u kabur.[196]
>
> Prenosi se da je Abdullah imao učenog slugu. Neko reče Abdullahu: “Onaj tvoj sluga pljačka grobove, pa tebi donosi novac.” Abdullahu to teško pade te odluči da jedne noći uhodi slugu. Sluga otiđe na groblje, otvori jednu grobnicu, uđe unutra i stade u mihrab koga je ondje sebi napravio. Abdullah priđe bliže i vidje slugu kako klanja i uči dove. Momak je vezao sebi lanac oko vrata i činio sedždu gorko plačući. Do pred zoru ostade ondje, a onda ode u džamiju na sabah-namaz.[197]
>
> Neko je upitao hazreti Aliju: “Zbog čega si se nastanio pored mezarja?”, a on je odgovorio: “Stanovnici mezarja najbolje su komšije...“[198]
>
> Kada bi se spustila noć, Ata es-Sulemi odlazio bi na mezarje i govorio: “O stanovnici mezara, vi ste pomrli! O smrti! Vi ste vidjeli vaša djela! O djela!” Zatim bi govorio: “Sutra će Ata u kabur!

> Sutra će Ata u kabur!" I tako bi nastavio do jutra."[199]
> Er-Rabi ibn Husejn u svojoj kući iskopao je kabur i kada god bi u svom srcu osjetio osorost i grubost, spustio bi se u taj kabur...[200]

Omer, r.a., išao je dalje od smrti, pa je raspaljivao vatru i primicao joj ruke, govoreći: „Kušaj možeš li otrpiti na vatri džehenemskoj". Čak u i današnjem Sarajevu ima pobožnih ljudi koji su zakupili svoja grobna mjesta u nekoj lokalnoj industriji smrti, iskopali raku i nad njom isklesali nišan sa svojim imenom: tu dolaze da se podsjete na svoje konačno odredište, na svoj pravi dom (ili da naprave, kako je kazao Heidegger, svoj egzistencijalni plan). Nije lahko boriti se sa „Se", nije lahko biti bitak pri smrti. Attar pjeva:

> *Jer kao što janjetu ogule kožu,*
> *I vašu će uskoro objesiti o nebeskom nožu.*[201]

Koliko govori o smrti, moglo bi se reći da je smrt, poslije tewhida, drugi najvažniji motiv Kur'ana. Kao da je to knjiga čija se precizna značenja u cijelosti otvaraju jedino pred mutnim pogledom čovjeka koji izdiše. Samo tijelo nad koje se Azrail nadnio razabire ajete koji upoređuju život sa suhim lišćem koje raznosi vjetar.

Vratimo se onoj dženazi s početka.

*Jedna žena nakon završenih posjeta u tišini slaže haljine, prebire po papirima i gleda u muške cipele kraj vrata.*

## 2. Eshatološke perspektive

Leibniz je rekao kako je ovaj svijet najbolji od svih. Cinici su dodali: kakav li je, Bože mili, tek onaj svijet...?

„Otvori oči", tako završava palestinsko-izraelski film „Ajami", rečenicom koja lebdi nad tek umrlim dječakom i koja je vjerovatno posuđena iz Amenebarovog filma „Otvori oči" („Abre los ojos"), prema kojem je kasnije, kao što je poznato, urađen holivudski remake „Vanilla Sky". Kad umreš – otvori oči! Ili, progledat ćeš kad

umreš! Na stranu film; u ovome „otvori oči“ prebiva suština islamske eshatologije.

Muhammed Asad će sintagmu „cijepanje neba“ objasniti prosto kao metonimiju: završava se jedna stvarnost, ne samo faktički već i u čovjekovoj percepciji čija će spoznajna ograničenja sada biti dokinuta. Na tragu čestih kur'anskih poredbi eshatološkog oživljenja sa cikličnim oživljavanjem u prirodi, Rumi nas časti slikom dunjaluka kao zime, a ahireta kao proljeća:

> Nema sumnje da je ovaj svijet zimsko doba koje pripada neživim tvarima. Zašto ih nazivaju neživim tvarima? – Zato što su nepomične. Kamen, planina i odjeća koju oblačiš – njihovo je postojanje nepomično. Ako nije zima, zašto je onda svijet zaleđen. Značenje svijeta prostrano je i ne može se sagledati. No, prema utjecaju koji ostavlja može se znati da je on vjetar i hladnoća. Ovaj je svijet zimsko doba kad je sve zaleđeno... Kada onaj božanski povjetarac dođe, sve će se planine početi mrviti, a svijet će se početi topiti, baš kao što se zaleđene tvari na ljetnoj vrelini počnu topiti. Na Dan sudnji, kada taj povjetarac zapuše, sve će se istopiti.“[202]

Sličnu platonističku orijentaciju nalazimo i kod Attara: dunjaluk je mračni sanduk koji samo ruka smrti otvara:

*Svet ovaj je sanduk u koji su nas zaključali.*
*U toj tami greha i ponosa boravimo,*
*kad smrt poklopac podigne, tad mi poletimo.*
*U večnost se vinu oni koji krila imaju...*[203]

Zagrobna etapa označena je dokidanjem spoznajne ograničenosti, a čovjeku će na Sudnjem danu biti, kako kaže Kur'an, „oštar vid“.

﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[6]

O ovom ajetu sure Qāf“ dosta je pisano i maštano. Fazlur Rahman smatra kako je Kur'an nastoji da čovjek već na

6 *Ti nisi mario za ovo, pa smo ti skinuli koprenu tvoju, danas ti je oštar vid.* (Qāf, 22)

dunjaluku razvije „oštar pogled“ i tom prilikom citira Rumija: „Ako se hoćeš osvjedočiti u Proživljenje, postani ono!“[204] (Ponekad je čak korišten i kao egzorcistički kod; u jednoj zanimljivoj autobiografiji „islamskog egzorcista“, napisanoj pitkim detektivskim stilom autor ajet transponira s eshatološke na spiritualno-iscjeliteljsku razinu koristeći ga kao ključ za dveri nesvjesnog.[205])

I Gazali ga citira u *Izbavljenju od zablude*:

> I možda je ovosvjetski život san u odnosu na život na drugom svijetu. Pa kad čovjek umre, stvari mu se pojavljuju drugačijima nego kakvim ih sada vidi, i kaže mu se u tom trenutku: ”Skinuli smo ti koprenu tvoju, i oštar ti je danas vid.“[206]

Iz svijeta vremena i prostora odjednom ćemo biti probuđeni u nekoj višedimenzionalnoj ili naddimenzionalnoj stvarnosti; kad otvorimo oči, šta ćemo vidjeti? Ljubičasto nebo, rasprh meleka, šgrgut šejtana, uznemirene poglede, lagerkvistsku svjetskopovijesnu gomilu kako tumara prema vječnom smiješku?

Ali, prije, razmotrimo pitanje međufaze. Iako u Kur’anu nema ni govora o *berzahu* ili patnjama u kaburu, o ovim temama ispisane su biblioteke . Michel Hulin je u *Skrivenom licu vremena* ovako vidio problem: „Kur’anska objava u načelu isključuje bilo kakvo posredno stanje između smrti i uskrsnuća. Prema pravovjernim islamskim shvaćanjima svaki čovjek odmah nakon smrti upada u neku vrstu kome iz koje će se probuditi tek na dan Suda... Ovo je u savršenom skladu s kreacionističkom metafizikom.“[207] Kur’an, zaista, ne sadrži smjernice preko kojih bismo mogli domisliti ispitivanje, iskušavanje i kažnjavanje u kaburu, kao što ne daje osnova za zamišljanje jata duša koja prolijeću berzahom. Nevolju je proizvela nekur’anska razdioba čovjeka na dušu i tijelo; ako tijelo umire, postavilo se pitanje, gdje ide duša?

„Moramo, međutim, ustvrditi“, nastavlja Hulin, „da je religiozna književnost iz prvih stoljeća islama – zbirke hadisa, qasida, tradicionalnih tumačenja Kur’ana – preplavljena mnoštvom predodžbi s jedne strane židovskog i iranskog podrijetla, a s druge,

predodžbama koje vuku korijene iz stare semitske predaje a što se odnosi na razdoblje koje dijeli vrijeme smrti od uskrsnuća. Najpopularnije među njima nastaju oko pojma 'iskušenja u grobu'. U početku nejasan i mračan... postaje predmet određene sustavnosti u raspravama kao što su *Biseri spoznaje dolazećeg svijeta*, koja se pripisuje Gazaliju, *Knjiga o duši* Ibn Qayyima ili pak *Knjiga uskrsnuća* nepoznatog autora."[208]

Spomenuta *Knjiga o duši*, kao prvorazredno književno štivo, sadrži obilje živih svjedočanstava značajne narativne i imaginacijske težine; umrli muslimani iz džamijskog mezaristana posmatraju vjernike kako klanjaju, zavideći im; nisu rijetki glasovi iz kabura s vrlo poučnim intonacijama o propadljivoj suštini dunjaluka; osjećaju i *znaju* kada im se nasloni na mezar; pobožne duše ogrezle u snove u kojima im duše mrtvih iskašljavaju onostrane nagovještaje ili svode ovosvjetske račune (otkrivaju gdje su zakopali blago); iako sve ovo i nisu neki argumenti, imaju težinu zbog brojnosti, kaže El-Dževzi.[209] Potom, furiozna pojavljivanja Munkira i Nekira: „rove zemlju zubima i razgrću je krznima", udaraju željeznim šipkama. Evo jednog odmjerenog priloga rulfovskoj poetici:

> U vrijeme dok je harala kuga, jedan čovjek je često posjećivao El-Džebban i tu klanjao dženaze umrlima. Kada bi pala noć, on bi se zaustavljao na ulazu u mezarluke i govorio bi: "Neka vam Allah bude drug u vašoj samoći i neka se smiluje vašoj usamljenosti; neka pријеđe preko ružnih postupaka i neka primi dobra djela vaša!", i nikada ništa nije dodavao na te riječi.
> "Jedne noći sam", pričao je taj čovjek, "bio zašao u noć, te sam se odmah zaputio svojoj kući, ne otišavši do mezarluka da im uputim dovu kako sam to običavao činiti. Kada sam te noći zaspao, u snu sam ugledao mnoštvo ljudi – došli kod mene!"
> "Ko ste vi", upitao sam. "Mi smo iz onog tamo mezarluka!", rekli su. "Navikao si nas na poklon kojim si nas darivao kada si se vraćao svojima!" "Koji poklon?", upitao sam. "Dove koje si upućivao za nas", odgovorili su.
> "Onda ću to nastaviti činiti i dalje", kazao sam, i to više nikad nisam prestao raditi.[210]

Priča sadrži historijsku informaciju o opsesiji ranih muslimana smrću; mrtvi u snovima dolaze iz skrivene dubine budnog i trijeznog bića što je u trzajima i prijelomima svakodnevne vreve pomišljalo na vlastitu smrt. Ovako je Hulin protumačio ovu "opsesiju":

> "Umrite prije nego što umrete", kaže jedan stari hadis o kojem su razmišljali svi mistici islama. To je pravi obrazac iskustva. Radi se o tome da se više ne prepuštamo hodu prema smrti poput životinja, već da je anticipiramo. Shvatimo ovu izreku manje kao razmišljanje o "posljednjim čovjekovim svrhama" već kao strpljivu vježbu koju provodimo dan za dan.[211]

Ali danas vlada eshatološki relativizam, kaže Hulin, smrt je postala tabu. Prva smo civilizacija koja se „namjerno odrekla svake eshatološke perspektive".[212] Istraživanja čak pokazuju „razdvajanje tradicionalnog para raj – pakao: prvi ostaje predmet vjerovanja očite većine, dok je vjerovanje u drugi u slobodnom padu".[213] Ukratko, tradicionalna kršćanska onostranost zamire i postala je nešto kao „muzejski izložak".

Onostranost je tokom povijesti opisivana kao prostor (oživljenje, raj, pakao) i kao vrijeme (seljenje duša, metampsihoza, reinkarnacija). (U genezi onostranosti treba poći od ideje dvojnika: svaki čovjek živi dva života.) „Krug simbola" oko ove teme je neiscrpan. Iako živi šamani silaze u podzemni život i pakao, svijet šamanizma ne poznaje vječni život.[214] Mongoli su imali ludi običaj *balbal*, da na grobu ratnika podignu onoliko kamenova koliko je ubio neprijatelja, koji mu automatski postaju sluge na onom svijetu. „Čini se da je svako ubojstvo, a ne samo ono počinjeno u boju, privlačilo za njegova počinioca ovu pozitivnu posljedicu."[215] Jedno pleme iz Togoa zapazilo je istovjetnost teškog disanja žene koja rađa i čovjeka u agoniji: oni se penju uz brdo koje razdvaja dva svijeta.[216] U Starom Egiptu svako je bio dužan da sebi pronađe grob tokom života. Ikonografija nam otkriva uzbudljivu topografiju i scenarij egipatske onostranosti: mrtvima se sudi u „Dvorani dvije pravde"; čest je motiv „vaganje srca"; porazi, patnje i osjećaj krivice; prokleti i „oni koji sijaju od sreće"; mučenici u paklu su često gluhi, slijepi, uzeti; raskošna fantastična zoologija; motiv kažnjavanja vatrom.[217]

> Jedan od najpotresnijih ikonografskih motiva prikazuje povorku ljudi odsječenih glava na čijem vratu stoji zapaljena baklja umjesto glave.[218]

U predislamskom Iranu, u vatropokloničkom Iranu, u mrtvačnici je tri dana neprekidno gorjela vatra. Most Činvat „goleme visine nadsvođuje ponor pakla. Na njemu nema nikakvog rukohvata, a vjetar divlje puše.“[219] Mazdaističko učenje insistiralo je da je pakao gori nego što strepimo. Šeol je starozavjetno mjesto u kojem borave mrtvi. Tu leže „poput krčaga položenih na dnu mora“, bez glasa, bez pokreta.[220] Starim je Hebrejima „zagrobni život bio tako nepojmljiv i nezamisliv da je obeshrabrivao svaku znatiželju“.[221] Proročke knjige prave pomak; Izaija: kličiti stanovnici praha pred rosom svjetlosti; Daniel: veličanstven će biti Sud. Ali Oživljenje postaje dominantna tema tek u rabinskom judaizmu, poslije rušenja jerusalemskog Hrama; tada izbija na površinu izraz „gehena“:

> U rabinskim je tekstovima gehena daleko naglašenija od rajskog vrta. Pojam dolazi od Ge Hinom ("Hinomova dolina") ili iz Ge ben Hinom ("Dolina sina Hinomova"). Radi se o nečemu poput javnog smetlišta južno od Jeruzalema na kojem se spaljuje, danju i noću, gomila otpadaka i životinjskih leševa. Na tim su, u pravom smislu riječi, nečistim mjestima djeca "provođena kroz oganj", odnosno žrtvovana kanaanskom bogu Moleku u doba obožavanja idola... Često je podijeljena u sedam "kuća" postavljenih jedna iznad druge od kojih svaka udomljuje sedamdeset naroda... U geheni prevladava vatra... Prema jednom mišljenju proširenom u Talmudu nitko joj ne može umaći jer ne postoji savršeni pravednik... U raj se ulazi samo kroz gehenu.[222]

Nije samo jezički uočljiva sličnost gehene ili gehinoma i Džehennema: sastav oba pakla skoro je identičan (kao što se kur’anski „firdevs“ preklapa sa perzijskim „paradeiza“, grčkim „paradeisos“ itd.) Ali postoji kur’anska differentia specifica: „Nijedna religijska poruka nije u toj mjeri usmjerena prema kraju vremena kao poruka Muhammeda, Allahova poslanika... Naime, nigdje drugdje zazivanje Posljednjeg suda, raja i pakla ne dobiva tako stvarni, čak i

čovjekoliki oblik.“[223] Međutim, već „postkur’anska religiozna književnost“ preuzima motive iz folklora i drugih predaja; raj i pakao „kao da se radi kazališnom dekoru“. Naprimjer, motiv mosta Sirat, koji je prema Hulinu „izravni nastavak mosta Činvat svojstven za mazdaističku eshatologiju“.[224]

I napokon, prema ovom autoru jedino se kršćanstvo usudilo izreći vječnost pakla. Uprkos kur’anskoj jasnoći, Hulin navodi primjer Ibn Hanbela, „strogog i konzervativnog autora“, koji je u svom *Musnedu* sakupio „bar četiri hadisa u kojima Prorok izjavljuje da će džehennem postati mjesto osvježenja i počinka za one prokletnike koji će iz dna svog srca tražiti božansku milost“.[225] Prema Augustinu, Bog odbacuje nevjernike, čak ako su i pravedni, poput nekrštene djece. Ona nisu nevina jer u sebi nose gen grijeha. „Toj je djeci obećano vječito prokletstvo.“[226]

Mnoštvo je eshatoloških tema, poetika, dramaturgija; sijaset eshatoloških vjerovanja čovječanstva; obilje opisa „drame nadživljenja“. Za razliku od Ibn Sinaa, koji odbacuje Oživljenje, Attar pjeva:

*Sto hiljada tajni će se otkriti*
*Kada se lice večnog Prijatelja obelodani.*[227]

## 3. Povijest žeđi

U djelu *Goethe i islam* Katharina Mommsen citira nekog referenta iz misije u Bazelu koji izražava nezadovoljstvo islamskim prikazom Dženneta, tvrdeći kako islamskom raju „duhovne radosti i duhovne patnje“ izmiču ili „da one ništa ne znače“.[228] Taj gorak okus pretrajava čak i ako se kur’anski opisi Dženneta shvate kao simboli, kao nemoć ljudskog jezika da opiše nešto što toliko nadilazi ljudsku maštu. (Davno je rečeno kako ništa ovozemaljsko u Dženentu ne postoji: pojam prati stvar, a kako da jezik odrazi ono što nije aficiralo čula?) Najveći problem za spomenutog referenta, pretpostavlja Mommsen, jesu dženetske duhovne

radosti sa stidnim organima. (Proklinjući dvadesetdvostrukim prokletstvom „Mamedov raj", *Euhologion* ili *Spis o prokletstvima muhamedanstva i krštenju obraćenog muslimana*, bizantijski kanonik iz VIII ili IX stoleća navodi kako će Saraceni u raju rastom dosezati nebesa, a sramni udovi 40 lakata.)

Stari je to prigovor kršćanskog svijeta. Blaise Pascal je samo još jednom ponovio kako je islamski raj mjesto pukog hedonizma. Osim toga, to je jedan u potpunosti arapski muški raj! Bilo je tu i teških riječi na račun Poslanika, Kur'ana i muslimana – gurmani, razvratnici, što je, opet, razumljivo ako se ima u vidu kakve su konačne sudbine nevjerujućim Jevrejima i kršćanima namjenjivali muslimani.

Sam Goethe nije se gnusao ove navodne proturječnosti, iako se njegov prikaz raja svojom dinamikom razlikuje od „stereotipnih prikaza raja iz islamske tradicije".[229]

U studiji *Evropa i islam* Hišam Džait temeljito izlaže povijest zapadnog (ne)razumijevanja islama kao agresivne, priproste i senzualne religije. Prvi na dugačkoj listi argumenata je kur'anski Džennet, koji je tako tjelesan, tako materijalistički koncipiran. „I dok poimanje dženneta otkriva da imamo posla s jednom religijom lišenom duhovnosti, ograničenom slikama budućih užitaka i sa snažnim mirisom na paganstvo, Poslanikov život je s druge strane obilježen potpunom beznačajnošću."[230] Ostavimo po strani Džaitovu primjedbu kako je riječ o „opsjednutosti seksom, koja je pritisnula taj mali frustrirani intelektualni svijet" što je, sve u svemu, dovelo do pojave „fasciniranog straha pred islamom, koji je bio predstavljen kao religija seksa, razuzdanosti, raskošnog divljanja instinkta", i pridodajmo kolekciji još jedan prigovor „malog frustriranog intelektualnog svijeta" kur'anskom Džennetu: homoseksualnost.

> Konačno, Kur'an opisuje homoseksualnost kao pojavu dozvoljenu u džennetu, i u vezi s tim Guillaume d'Auvergne zapaža da poligamija nije uspjela da potisne homoseksualnost, kao što se moglo očekivati.[231]

Homoseksualnost (pročitana u kur'anskoj slici mladića koji služe stanovnike Dženneta) vrhunac je evropske projekcije Dženneta. (Čak je i Levi-Strauss konstatirao „homoseksualni promiskuitet" islama kao muževne „religije straže".)

Ono što promiče u raspravi o kur'anskom Džennetu jesu konkretne historijske činjenice. Taj Džennet možda uopće nije slika prisutnosti, već nedostatka; možda prizori prikazuju ono za čim Poslanik i njegovi suvremenici žude: hranu, čistu vodu (mnogo čiste vode), hladovinu i odmor, voće, žensku nježnost, sigurnost. U opisu Dženneta skrivena je historija realne gladi i lišenosti. Kur'an obećava rijeke konkretnim, pojedinačnim žednim ustima. Nije to revolucionarska projekcija odsutnosti; jedan Pamukov pobožni lik u *Snijegu* uvjetuje postojanje Allaha postojanjem Dženneta: „Ako nema Allaha znači da nema ni dženneta. A u tom slučaju milijuni ljudi kojima je život prošao u neimaštini, bijedi i poniženjima, neće čak moći ni završiti u džennetu. Ako je tako, šta je smisao neopisivih patnji koje podnose siromasi? Zbog čega živimo i zašto uzalud trpimo ovoliku patnju?"[232] Pamukovo je zapažanje na ideološkoj razini ranog prosvjetiteljstva. Džennet je ipak kur'anski odgovor na povijest nužde, na povijest njene sanjarije: šta će gladnima Džennet bez hljeba, nevoljenima obećanje bez ljubavi? Samo sita usta mogu izgovoriti kako je kur'anski Džennet gurmanski! Sita usta ne znaju za stanje, primjećuje Herta Müller u *Ljuljašci daha*, kada se „hoda svijetom a više se nema šta reći o sebi osim da vas mori glad".[233] Glad kao sve što postoji:

> Svjetlo koje se samo gleda u ustima, koje se sladunjavo prikrada resici dok ona ne otekne i uđe u mozak. Sve dok u glavi više nema mozga nego samo jeka gladi. Ne postoje prikladne riječi za gladovanje. Još i danas moram gladi pokazivati da sam joj utekao. Doslovno jedem sam život otkad više ne moram gladovati. Zarobljen sam u okusu hrane koju jedem.[234]

Šta je kontrapunkt iscrpljujućoj basni *homo homi lupus est* do dženetsko „Mir, mir"? Šta može biti utjeha u sredini s malim postotkom lijepih žena? Gladna usta ne maštaju o duhovnoj

opskrbi, već o hljebu, mesu i voću; iznureni maštaju o počinku. Slikom „mliječnih rijeka“ Kur'an se obraća čovjekovoj (bachelardovski kazano) materijalnoj imaginaciji, njegovom nesvjesnom, mobilizirajući u njemu „san sitog djeteta koje pluta u sopstvenom blaženstvu“ podsjećanjem na „najstarije blaženstvo, na najdražu hranu“. Supstancijalnim prizorom plutajućeg mlijeka Kur'an kao da smjera na prvotnu slatkoću hraniteljske materije i slatku sreću pred majčinom pojavom. „Hronologija srca je neuništiva“, kaže Bachelard.[235]

Čujmo kako Šalamov opisuje odlazak vikendom iz logora u pekaru:

> Svima je poznata izreka "kad jedem – gluv sam i nem". Možda bi samo trebalo dodati "i slep", jer se i vid, u slučaju takvog jedenja s užitkom, stavlja u službu čula ukusa... Udisao sam miris hleba, sočan miomiris vekni, u kome se miris vrelog masla mešao s mirisom pečenog brašna. Iz jutra u jutro žudno sam njuškao ma i najneznatniji trag tog miomirisa priljubljujući nos uz koricu "sledovanja" koje još nisam pojeo. A ovde je on vladao potpuno i moćno, tako da mi se činilo da će mi rascepati nozdrve.[236]

Ili s kakvim uživanjem J.M.G. Le Clezio piše o svom prvom bijelom hljebu:

> Kao dete prvi put sam okusio beli hleb. To nije bila vekna iz pekare – taj hleb više siv nego crn, umešan od pokvarenog brašna i drvene strugotine, koji me je zamalo koštao života kada sam imao tri godine. Bio je to četvrtast hleb, izvađen iz kalupa pomoću sirovog brašna, lagan, mirisan, čija je sredina bela kao papir na kojem pišem. Dok pišem o njemu osećam kako mi voda ide na usta. Kao da vreme nije prošlo i da sam u neposrednoj vezi sa svojim detinstvom. To je bila kriška hleba koja se topila u ustima poput oblačka i koju sam trpao punim zalogajima... Ta je glad u meni. Ne mogu da je zaboravim. Ona se javlja poput zaslepljujuće svetlosti koja me sprečava da zaboravim svoje detinstvo.[237]

Kineski pisac Ju Hua, u romanu Živjeti, opisuje tužnu tuču dviju porodica oko jednog jedinog krompira. O džepu riže piše

s evidentnom pobožnošću. Komunističke restrikcije izložile su milione nevjerovatnoj Nestašici; koliko je samo puta odjeknulo kineskim selima to slamajuće šaputanje: „Mama, ne mogu da hodam od gladi."[238]

Ili druge vrste gladi. Milioni tužnih pjesnika... Ah, ta glad za ljepoticama... Jose Ortega y Gasset sažeo je muške muke u jednu riječ: fascinacija. U davnim vremenima žena je za muškarca bila plijen, tijelo koje se moglo ukrasti. Ali, "žena posmatrana jedino kao plijen i krađa ne može muškarcu da pruži trajno zadovoljenje".[239] Rast kulture razvio je u čovjeku želju da mu se žena poda iz vlastitih poriva. "Dok se u epohi čistog nagona muškarac kao razbojnik baca na lijepu ženu koju slučajno sretne, u vrijeme sve jačeg produhovljavanja, muškarac se drži na pristojnom odstojanju, te se najprije izdaleka osvjedočava da li na licu žene može da pročita pristanak ili odbijanje."[240] Kultura razvija ideale; žena ulazi u igru proizvodnje ideala. Elementarna pokretačka struktura koja postoji u temelju svakog društva potiče iz muške fasciniranosti ženom. Najuspješniji je onaj muškarac koji je najsličniji idealu ili snu koji žene sanjaju. "Ko bi posmislio da je... ono prozaično tkanje snova, koje djevojke snivaju u svojim odajama, moglo da vjekovima utisne jače tragove nego čelik vojskovođa?"[241] Bit muškarca jeste u djelovanju (koje ide u pravcu osvajanja žene); bit žene jeste u bitku. Drugim riječima: "vrijednost muškarca zasniva se na onome što on čini, a žene na onom što ona jeste".[242] Dovoljna je "samo tiha nepomična prisutnost njene ličnosti".[243]

> Tiha kao latica na grmu, svojim eteričnim zračenjem i vazdušastim gestama koje djeluju kao strujni udarci nekog irealnog objekta, žena čarobnica je iz bloka našeg života čarobnim klesanjem isklesala novi lik muškarca.[244]

Žena je pokretač svega velikog što su napravili muškarci. Pa, kakav je Džennet bez žena, bez te srčike muških snova. To čak nije žudnja, pjeva Milosz, dok u vozu posmatra jedno blago žensko lice, pitajući se „šta je moguće učiniti ako vid nema apsolut-

ne snage, tako da bi predmete uvlačio sa zagrcavanjem brzine, ostavljajući iza sebe već samo prazninu idealne forme“.

> Sišla je na Raspaju. Ostao sam sa ogromnošću postojećih stvari. Spužva koja pati što ne može da se napuni vodom, rijeka koja pati što odrazi oblaka i drveća nisu oblaci i drveće.[245]

Prigovori kur’anskom Džennetu su, ukratko, glupi, licemjerni i buržujski. Želimo hljeb, želimo vodu, želimo ljubav, želimo iskonsku nevinost. Baudrillard odbacuje rajsko savršenstvo kao torturu dosade, kao „pakao raja“; Julian Barnes u *Povijesti svijeta u 12/5 poglavlja* ima priču o raju u kojem se sve želje ispunjavaju dok napokon ne stigne Zasićenje (sve želje budu iscrpljene) i poželi se vlastito odumiranje. Počinje tako što ljudi traže loše vrijeme ili da im nešto ne ide kako treba, jer im to nedostaje. Potom, bol. Ljudi u raju traže bol. Napokon, svi odluče da odumru. Ne traže, već to žele. Najduže traju advokati koji pretresaju stare slučajeve, naučnici koji prelistavaju izvore i raspravljaju o njima...[246] Ali treba upitati milijarde bijednih, gladnih, poniženih da li će raj rijeka, slobode i odmora biti dosadan! To je bezobrazni prigovor savremenog kapitalističkog preobilja. Jer Džennet nije hedonistički raj; njegova je poetika kategorička imaginacija lišenosti. Čudimo se da kur›anska slika Dženneta nije korištena kao precizan historijski pokazatelj gladi, nesigurnosti, jada, siromaštva, nesreće. Kur›an govori jezikom manjka. Umjesto da govorimo o kur›anskom Džennetu, njegovim izvorima i rijekama, divanima i ljepoticama, kažimo ponešto o gladi iz tog perioda, o svemu onome čega je Poslanik islama i prosječan ashab bio lišen. Koristit ćemo se Buharijinom zbirkom da bismo dali kratak presjek te historije:

> Enes, r.a., priča da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., podigao ruke i izgovorio: “Bože moj, daruj nas kišom! Bože moj, daruj nas kišom! Bože moj, daruj nas kišom!“[247]
> Aiša, r.a., kaže: “Kada je Vjerovjesnik, s.a.v.s, umro, hrana nam je bilo dvoje: hurma i voda.“[248]

Enes, r.a., kaže: "Vjerovjesnik, s.a.v.s, za svog života nije jeo bijelog hljeba niti mesa od ošurene ovce."[249]

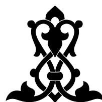
Aiša, r.a., kazuje: "Porodica Muhammedova, s.a.v.s., nije se najela pšenična hljeba tri dana uzastopno, od dolaska u Medinu do njegove smrti."[250]

Ebu Hurejre, r.a., kazuje: "Bila me je pogodila golema nevolja. Susreo sam Omera ibn Hattaba, r.a., i zatražio od njega da mi prouči jedan ajet iz Allahove Knjige. On je ušao u svoju kuću i proučio mi ga. Krenuo sam dalje i nedaleko, usljed iscrpljenosti i gladi, srušio sam se licem na zemlju. Iznenada, ugledao sam Allahova Poslanika, s.a.v.s., koji je stajao više moje glave. Pozvao me: "Ebu Hurejre!" "Odazivam ti se, Allahov Poslaniče, uvijek spreman!", rekao sam. Uzeo me za ruku i podigao. Znao je šta je sa mnom, pa me poveo svojoj kući. Naredio je da mi se donese veća zdjela mlijeka iz koje sam se napio."[251]

Ibn Ebu Evfa, r.a., kaže: "Učestvovali smo sa Vjerovjesnikom, s.a.v.s., u šest ili sedam vojnih pohoda i jeli smo skakavce zajedno sa njim."[252]

Aiša, r.a., kaže: "Nikad nikog nisam vidjela da je imao žešće bolove od Allahovog Poslanika, s.a.v.s."[253]

Džennet, dakle, izdašan, čedan i krcat, nestrpljivo čeka velike gladi i žeđi; najveće gladi, žeđi da bude bezuvjetni hommage svim njihovim snovima.



# DER MUSELMANN

## 1. Raspad volje

Iako „povijesne rasprave o uništenju evropskih Židova jedva spominju *muslimana*“, teško je razumjeti paradigmu logora, piše Giorgio Agamben, bez razumijevanja ove sablasne pojave, o kojoj su „svi svjedoci govorili kao o najvažnijem iskustvu“.[254] Nemogućnost svjedočenja uosobljenja je u „muslimanu“, što je žargonski naziv za one logoraše i logorašice „koji su od sebe digli ruke i od kojih su drugi digli ruke“; to je „*živi mrtvac*, snop tjelesnih funkcija u zadnjem trzaju“.[255] U teorijskoj raspravi „Ono što ostaje od Auschwitza“ Agamben čini „bolan poduhvat“ i „uključuje muslimane u svoje razmatranje“. Izraz je korišten prije svega u Auschwitzu, odakle je hipostazirao u druge logore.

> Najvjerovatnije tumačenje nas vraća doslovnom značenju arapskog izraza “muslim“; taj izraz označava čovjeka koji se bezuvjetno podređuje Božijoj volji i koji je izvorište legende o navodnom islamskom fatalizmu koje su bile veoma proširene u evropskim kulturama već od srednjeg vijeka naovamo... No, dok se predanost sudbini kod muslimana temelji na uvjerenju da se Allahova vojska svaki tren pokazuje u svakom najmanjem događaju, čini se da je musliman iz Auschwitza izgubio svaku volju i svijest.[256]

Spremnost na smrt kod „muslimana“ nije bila rezultat volje, nego njenog raspada. Prema nekim tumačenjima, kakvo je ono u *Encyclopedii Judaica*, izraz potječe „iz karakterističnog ponašanja tih deportiraca, to jeste da su nogama, istočnjački savijenim, i licem, očvrsnulim kao maske, ščućureni ležali na tlu“.[257] To jeste, pretpostaviti je, ličili na muslimane u namazu.

Ovako ih opisuje Primo Levi:

> Svi "muslimani" koji odlaze u plinsku komoru imaju istu prošlost; ili, bolje reći: nemaju prošlost; išli su nizbrdo sve do dna, naravno, poput brzaca koji završavaju u moru. Došavši u logor, zbog vlastite urođene sposobnosti, ili zbog nesreće... pregaženi su prije nego što su se mogli prilagoditi; savladani su vremenski: ne počinju učiti njemački i raspoznavati ponešto od paklenske zbrke zakona i zabrana, tako da, kada im je tijelo u rasulu, ništa ih više ne može spasiti od selekcije ili od smrti zbog iscrpljenosti. Njihov je život prekratak, ali je njihov broj neizmjeran; oni su, ti Muselmänner, potonuli, jezgra logora; oni, bezimeno mnoštvo, koje se potpuno obnavlja i uvijek je identično, nekadašnji ljudi koji koračaju i trpe u tišini, s ugašenom božanskom iskrom u sebi, prazni već a da bi zbilja patili. Ljudi oklijavaju da ih zovu živima, oklijevaju nazvati smrću njihovu smrt, koje se oni ne boje, jer su odveć umorni da bi je shvatili. Svojom bezizražajnom nazočnošću oni nastavljaju moje sjećanje, a kada bih u samo jednoj slici mogao sakupiti sve zlo našega vremena, odabrao bih tu sliku koja mi je bliska: suhonjav čovjek, pognute glave i pogurenih ramena, na čijem se licu i u očima ne može naslutiti trag misli. [258]

Gil Anidžar u knjizi *Jevrejin, Arapin – istorija neprijatelja* detaljno razjašnjava sve implikacije ove nesretne koincidencije: „muslimani“ (ti „dronjci postojanja“) uvedeni su u jezik kroz nacističko podsmjehivanje, a potom prihvaćeni od zatvorenika. „Kao figure apsolutnog pokoravanja, muslimani bez sumnje predstavljaju nulti stepen moći, potpuno odsustvo političkog.“[259] Jevreji su u logorima umirali kao „muslimani“.

Ovaj bizarni podatak jasno odslikava evropsko shvatanje muslimana u prvoj polovini 20. vijeka. Jezik je sažeo opće viđenje u jedan tužni žargonizam: za Brunu Bettelheima „musliman“ je onaj koji se odrekao ireducibilne margine slobode i tako izgubio svaki trag čuvstvenog života i ljudskosti.[260] „Musliman“ je onaj koji je pao u prašinu.

Biblioteke knjiga napisane su o razlozima muslimanskog pada u prašinu historije. Zašto smo porobljeni, neprosvijećeni,

siromašni, podijeljeni? zašto su drugi napredovali a muslimani nazadovali? zašto ne živimo slavnu povijest islama? zašto...

Očito je krajem 19. i početkom 20. vijeka situacija bila takva da su muslimani u očima drugih ličili na ljude bez volje (nacisti su se podsmjehivali), a vjerski nauk o predodređenju postao je njihova vrsna razlika. A muslimanski mislioci, od Ikbala preko Izetbegovića do Ramadana, za to su optuživali hodže i derviše, kakav je bio jedan Gazali, koji u pregolemom opusu nije spomenuo katastrofalna previranja u islamskom svijetu. Propadanje je, za Gazalija, kad propada srce, a ne država.[261]

U međuvremenu, ismijavanje muslimanskog shvatanja sudbine nastavljeno je i nakon Drugog svjetskog rada. Uzmimo nasumičan primjer:

> „Da li stvarno vjeruješ u to?“ pitao sam jednog dana. „Ne“, odgovorio je. „Sve je izgubljeno.“ Njegov muslimanski fatalizam – Alah je odgovoran za sve – bacao me je u depresiju.[262]

Takvog je shvatanja Kureishijev lik Anvar, a pisac njegov fijasko ili njegov pesimizam vezuje za „muslimanski fatalizam“, za ono: „Alah je odgovoran za sve.“

Murad Hofmann konstatuje opću popularnost slike „muslimana predanog svojoj vjeri, koji sve oko sebe gleda kao *qismet* ili *maktub*, koji sjedi umoran i nepokretan ispred svoje kolibe, škiljeći u sunce“.[263] Ali teško da bilo koji reformator može opovrgnuti ljudsku nemoć pred stihijom života. Zar Alija Izetbegović nije ovako završio *Islam između istoka i zapada*:

> Predanost – to je jedini ljudski, dostojanstveni izlaz iz nerješivosti i besmisla života, izlaz bez pobune, očaja, nihilizma, samoubistva. To je herojsko osjećanje ne heroja nego običnog čovjeka u neizbježnim životnim nevoljama, tragičko osjećanje šehida koji je izvršio svoju dužnost i koji prihvata svoju sudbinu.[264]

Šta ima loše, može neko upitati, u odricanju, u blagotvornom klokotanju nargile, u kahvama, Mahfuzovim čaršijama, hašišu i spavanju? Ko bi okrivio pobožnog tevekeliju u sretnom

polusnu? Ibn Kesir bilježi kako su Hidr i Musa iskopali ploču na kojoj je pisalo: „Čudim se nekome ko radi a zna da je sve određeno...“ Zar nije rečeno (bilježi Gazali u *Oživljavanju vjerskih znanosti*) da je dunjaluk dom onome ko doma nema, i imetak onome ko imetka nema a zgrće ga onaj ko pameti nema? Zar nije rečeno (bilježi Gazali) da kada Allah zavoli nekog roba, uskrati mu cijeli dunjaluk? Zar Sulejman, poslanik i kralj, neće biti posljednji poslanik koji će ući u Džennet? Zar, napokon, kalvinistička vjera u predodređenje nije bila, kako je to obrazložio još Max Weber, razlogom općeg ekonomskog napretka?

Tema je široka, mučna i teška. Ibn Haldun (što ostade bez roditelja u neumoljivoj kosidbi kuge a kasnije bez žene i djece koji stradaše u brodolomu) smatrao je da povijesni prijelaz na starosjedilački način života nužno dovodi do odumiranja instinkata jednog naroda. Nomadi stjerani u gradske zidine gube munjevitu hitrost pokreta, oštrinu pogleda i moć naslućivanja daljine. Nužda, što ih je učila misliti, više ne natkriljuje prostor i vrijeme u kojima životare. S vremenom se prepuste užicima koji su oduvijek bili put odumiranja. To je jednostavna istina složenijih varijacija filozofija povijesti u kojima pojedine kulture sustigne umor, pa se poput biljaka počnu sušiti na vrhuncu svog cvata.

## 2. Kocka je bačena

„Fatiha se zalaže za pravi put, a u očenašu je riječ o tome da čovjek ne bude doveden u iskušenje.“[265] Ovim je Nerkez Smailgaić locirao onu paradoksalnu situaciju muslimana: ići voćnjacima dunjaluka ali ne tresti stabla. Proći pored rijeke ali se ne napiti – osim malo u šaci: to je filozofija Kur’ana.

Kur’an opisuje dunjaluk kao igru; ovakva karakterizacija ne implicira odustajanje od života, od igre. Sukus kur’anske poredbe jeste izgradnja svijesti kod vjernika o životu kao igri (koja, vidjet ćemo, prožima čitav život, sve kulturne funkcije i momente slobodnog stvaralaštva). Krajnji moralni čin prema igri jeste

svijest da je igra samo igra. Igra nije zbilja, kamoli konačna zbilja. Nakon što je Johan Huizinga u *Homo ludensu* lansirao hrabru tezu o kulturotvornoj funkciji igre, o ovoj temi je naširoko i iscrpno raspravljano.

Igra nije prožeta kur'anskom prohibicijom. Ili jeste? Ako je igra zabranjena, onda je zabranjen i svijet, a islam je tek dostojanstveno iščekivanje smrti i istinske životne zbilje. Time se obrušava smisleno uporište za bilo kakvu djelatnost koja izlazi iz zadatih okvira bioloških potreba. Vjernici se kreću samo u prostoru svoje obredne niše koja nema stvaralačku ulogu u kulturi. (Buniti se na podređen položaj u igri a neopozivo odbijati da se igra – samo je po sebi besmisleno. Pa ipak, nismo sretni kao poraženi igrači u neozbiljnoj igri. Nema pobjede bez aktivnog sudjelovanja. „Da bi se igra razumjela, potrebno je uzeti učešće, jer razumijevanje je u iskustvu", kaže Marcuze.[266])

Kur'an upotrebljava upravo atribut „igra" za ovaj svijet, a ne privid, laž, kao što je slučaj u nekim drugim vjerama. („Temeljna se razlika među religijama krije u pitanju da li je određena religija optimistična ili pesimistična, a ne da li je politeistička, panteistička ili ateistička" A. Šopenhauer, *Svijet kao volja i predstava*). Musliman je u odnosu na svijet uvijek ratnik. On se nikad ne povlači. („Igra je borba, borba je igra", kaže Huizinga[267]).

Obratimo pažnju na kur'anski opis:

Znajte da život na ovom svijetu nije ništa drugo do

a. igra
b. i razonoda
c. i uljepšavanje
d. i međusobno hvalisanje
e. i nadmetanje imecima i brojem djece...[268]

Čvorno mjesto poredbe jeste pojam igre; razonoda, uljepšavanje, hvalisanje i nadmetanje samo su njen logički opis, konstitutivni elementi njene definicije. Huizinga posvećuje čitave stranice razonodi, uljepšavanju, hvalisanju, društvenom nadmetanju, da bi potvrdio tezu o sveprožimajućoj funkciji igre u društvu. Svijet je igra, svijet je moralno indiferentan. Čovjek je

ključni i s njim počinje mudrost, moralnost, aksiologija. „Igra počiva onkraj podvojenosti mudrost – ludost, onkraj istine i neistine, onkraj dobra i zla. Iako je igranje duhovna djelatnost, ona po sebi ne posjeduje nikakvu moralnu namjenu: ni vrlinu, ni grijeh.“[269] Gabriel Marcel lijepo potcrtava: nikakva intristična opsurnost  svijeta.[270]

Tvrdeći kako su „igre fundamentalni obrasci koji karakterišu jednu civilizaciju“ Roger Caillois pravi sociološku tipologiju igara: *agon* (takmičenje), *alea* (kocka), *mimicry* (gluma) i ilinx (vrtoglavica).[271] Ovdje bi mogla biti presudna razlika između *agona* i *alee*. Ako je u nekom društvu dominirajući princip agona, to znači da se to društvo odlikuje vjerom u trening i vlastitu snagu; ono je duboko protkano porivom da pomjeri gornju granicu bez obzira na cijenu. (Zapadna društva imaju tipičnu agonalnu strukturu koja ih tjera naprijed.) S druge strane, društva u kojima je prisutno načelo *alee* fungiraju kao fatalistička društva, kao kulture čija je čitava igra zasnovana na vjeri u sudbinu.

> Alea označava i otkriva naklonost sudbine. Tu je igrač potpuno pasivan i njegove odlike i sposobnosti... ne dolaze ni do kakvog izražaja. On rizikuje ulog... Suprotno od agona, alea negira strpljenje, okretnost, kvalifikaciju; ona eliminiše profesionalnu vrijednost, tačnost, trening. Ona je apsolutno: ili-ili... Ona se pojavljuje kao drsko i nadmoćno ruganje sposobnosti. Ona od igrača zahtijeva sasvim suprotan stav od onog koji se trudi da održi kod agona. Kod agona, on računa samo na sebe; kod alee, on računa i na najmanju spoljnu neobičnost, koju odmah uzima kao znak ili opomenu, na svaku neprirodnost koju zapazi; – na sve, osim na sebe samog.[272]

Ključna razlika između agonalnih i aleatornih igrača jeste u pojmu odgovornosti:

> Agon je zahtijevanje lične odgovornosti, alea isključivanje volje i prepuštanje sudbini.[273]

Islamska društva stoljećima su bila aleatorna društva. Zašto je to tako, ptice znaju. Možda je kriv Gazali. Možda hodže. Ali

sasvim je sigurno da aleatorni karakter muslimanske civilizacije nema prapočelo u konstitutivnoj tradiciji islama. Čitava kur'anska logika i Poslanikova implementacija te logike u povijesti upućuju više na *agon* nego na *aleu*; zapravo, u islamu, alea je eleminisana trajno, u svakom segmentu i zato se opravdano čuditi tako čvrstoj ukorijenjenosti *alee* u muslimanskoj civilizaciji. (Sve mesijanske varijacije, bez obzira u kojim muslimanskim formacijama prebivale, imaju karakter čiste, uhodane, religiozne, mistične kocke).

Muslimani su odustajali od igre, jer su pogrešno protumačili kur'ansku pouku o igri. Muslimani su, u želji da napuste dunjaluk, napustili *agon* i počeli novu igru, aleatornu, koja ih je vratila dunjaluku, ponižene, poražene. Čaršija je onaj horizont na kome su se razišli muslimani i islam. Muslimani su se razletjeli po raznim kockarskim grupama, a islam je ostao u prašnjavim knjigama da čuva tajnu o trudu i radosti. U vrtlogu čaršijske vreve, sve se prepušta sudbini. Sve je otvoreno, *drugog puta* nikad neće ponestati, vjera u sutra s prezirom u danas najčvršća je armatura koja prožima život i njegove nade. Prvo zakoračenje u kockarnicu ili na čaršijsku kaldrmu nosi sličnost s prvim korakom Adema, a.s., na zemlju: sve je bilo otvoreno i sve je bilo moguće. Rumi predlaže:

*Ukoliko neko poželi tvog konja,*
*prepusti mu ga. Konji služe*
*da pohitaš ispred drugih.*[274]

Suština svake kocke jeste fatalizam, pasivnost, vjera u kismet, prepuštanje čitave igre sudbini, pasivno iščekivanje konačnog ishoda. U kocki i kismetu delegirana je odgovornost nekome drugom, a trening i rad obesmišljeni su i zato, mrski. Dovođenje u vezu hazarda i socijalnog ponašanja vjernika nije pretenciozno: svaki hazard duboko je religiozan, budući da počiva na vjeri u višu silu, sreću, naklonost zvijezda, simetriju astronomskih horizontala, metafizičku algebru, dobrog ali nepravednog Boga, u Veliku Lutriju Sudbine. Pa ipak, kocka je i najbezbožnija, jer negira supstancijalna načela svake religije: rad i trud. Živeći sudbinu kockara i klateći se iznad kockarskog stola, Dostojevski je

jedino tako mogao prikazati one grandiozne nejasnoće u kojima do kraja ostaje nepovučena crta između bezbožnih i religioznih stavova.

Caillois kaže: „Reci mi šta se igraš, pa ću ti reći ko si.“[275]

## 3. Nafaka

Svijet je pun zadovoljnih siromaha i nesretnih bogataša. Sadi Širazi piše kako je samo jednom bio gnjevan na sudbinu: kada je hodao bos ulicama Kufe, a nije bio u mogućnosti kupiti obuću. Sklonio se u neku džamiju gdje je zatekao čovjeka bez nogu. Zahvalio se Bogu na daru. Ima ova priča u *Govoru ptica*:

> *Jednom bijaše velika glad, suša u Egiptu,*
> *Mnogi ljudi umiraše proseći hranu.*
> *Smrt leševima ispuni ulice,*
> Živi počeše da jedu mrtvace.
> *Tu se i neki derviš zateče*
> *Te kad vidje kako ljudi pate, svom Gospodaru reče:*
> *“Bože, s visina na zemlju pogledaj;*
> *Ako ih prehraniti ne možeš, manje ljudi stvaraj.“*[276]

Ako ih prehraniti ne možeš, manje ljudi stvaraj, kaže Attarova budala. A Rumi samouvjereno poentira: okean brine o svakom talasu dok ne stigne do obale. Ali, u *Oživljavanju vjerskih znanosti*, Gazali (istina, u sumnjivoj predaji) citira Poslanika, a.s:

> Na Sudnjem danu dovest će se rob pa će mu se Uzvišeni Allah izvinjavati kao što se na ovom svijetu čovjek izvinjava drugom čovjeku. Reći će: “Tako mi moje siline i veličanstvenosti, nisam ti oduzeo dunjaluk da bih te osramotio, već radi mnogih počasti i ljepota koje ti pripremih. Uđi, robe moj, u ove redove pa ko je drugog nahranio radi mene i napojio radi mene želeći time samo moje lice uzmi ga za ruku, taj je tvoj.” Ljude će taj dan znoj obliti. Taj rob zaći će u redove tražeći ko je to uradio. Uzet će ga za ruku i uvesti u Džennet.

U istom djelu ima priča o izvjesnom Berhu el-Esvedu na kojeg je Allah, dž.š., uputio Musaa, a.s., kada ga je ovaj zamolio za kišu nakon sedam godina suše. „Kako da im se odazovem kada su ih grijesi obavili tamom. Njihove su duše pokvarene, dove Mi upućuju bez čvrstog uvjerenja i nastoje da Me prevare i obmanu. Idi kod jednog od Mojih robova koji se zove Berh i reci mu neka Mi uputi kišnu dovu i Ja ću mu se odazvati“, objavio je Allah Musau.

Musa se raspitivao o Berhu, ali ga niko nije znao.

Sreo ga je slučajno. Bio je to crni rob koji je na čelu imao tragove zemlje od činjenja sedžde. Poselamio ga je i upitao za ime. Odgovorio je da se zove Berh. Tada mu je Musa kazao kako ga već neko vrijeme traži, a onda je od njega zatražio da uputi Allahu dovu za kišu. Ovaj je to prihatio pa je glasno zavapio: „Ovo nije u skladu s Tvojom milošću i dobročinstvom. Šta se dešava s Tobom? Jesu li Ti to izvori uskratili vodu ili su Ti vjetrovi otkazali poslušnost? Ili Si iscrpio ono što si imao ili Si se rasrdio na one koji grijehe čine? Ako je tako, zar Ti nisi onaj koji grijeh prašta? Prije nego što Si stvorio grješnike, stvorio Si milost i naredio da ljudi budu saosjećajni. Ili nam pokazuješ da Si nedostupan i nedokučiv? Ili Se bojiš prolaznosti pa Si požurio da kažnjavaš?“

Tek što je završio dovu, Izraelćani su pokisli. A onda je Allah učinio da za pola dana naraste trava u visini koljena. Kada ga je Musa kasnije sreo, Berh ga je upitao: „Jesi li vidio kako je moj Gospodar prema meni pravedan bio, kada sam se s njim prepirati počeo.“ Musa je bio iznenađen, zabrinuo se za Berha. Onda mu je Allah, dž.š., objavio: „Berh me svakog dana tri puta nasmije.“[277]

## 4. Joši Berdi

Ima sudbina i sudbina. Koje izmiču mišljenju, tumačenju, logici i liče na genijalne dosjetke ili neslane šale. U *Pričama s Kolime* Varlam Šalamov – ne bez straha da mu nećemo povjerovati – svjedoči o Jošiju Berdiju čija je sudbina postala anegdota s potencijalom da preraste u mistični simbol.

> Bjekstvo je otkrio poručnik Kuršakov na stanici Novosibirsk. Sve uhapšene izveli su iz furgona i pod sitnom, hladnom kišom prebrojali, "prozvali" po spisku paragrafa i dužine kazni – sve je bilo uzalud. U stroju je bilo trideset osam punih redova po pet ljudi, a u trideset devetom stajao je jedan čovjek, ne dvojica kao pri polasku. Kuršakov je proklinjao čas kada je pristao da primi transport bez "dosjea", direktno po spisku, gdje je pod brojem šezdeset bio upisan odbjegli uhapšenik. Spisak je bio izgužvan; pri tom nikako nije bilo moguće zaštititi hartiju od kiše. Kuršakov je od uzrujanosti jedva razabirao prezimena, a i slova su se odista bila razlila. Broja 60 nije bilo. Prešli su bili već pola puta. Za takve gubitke strogo se kažnjavalo, i Kuršakov se već opraštao od epoleta i oficirskog sledovanja.[278]

Šta Kuršakov radi? Savjetuje se s vodnikom Lazarovom koji na mjestu gdje je kiša zamastila broj 60 čita: JOŠI BERDI. Kakvo je ovo ime, pita se Lazarov, sigurno neka beštija, a beštijama su se tada zvali muslimani Srednje Azije, Kavkaza i Zakavkazja koji nisu znali „ni beknuti ruski". Lazarov predlaže da ga potraže na lokalnoj pijaci jer će im zbog beštije u komandi odrati kožu. Odlaze i vraćaju se s nekim nesretnikom, Turkmenom, *beštijom* koji je vikao „nešto važno i strašno na svom jeziku". Ubacili su ga u vagon među ostale zatvorenike.

„Ćutao je i plakao."

Ali izručen je, i na prozivci je samo stajao, izdvojen od ostalih 59 zatvorenika. Pored imena JOŠI BERDI dodali su „sklon bjekstvu".

Tri je godine već u logoru: naučio je ruski, ali ne i da jede kašikom. Pravo mu je ime bilo Tošajev, seljak iz zabitog planinskog sela blizu Čardžoua. U Novosibirsk je stigao u potrazi za hljebom. Prijatelj s kojim je stigao izgubio se bio na pijaci. Kako nije znao pričati ruski, vojnici su u njemu prepoznali JOŠIJA BERDIJA. U logoru je pisao molbe, ali teško je išlo pošto su mu vojnici pocijepali dokumente.

„Berdi se začudio", piše Šalamov, „što sam odmah shvatio u čemu je stvar: greška daktilografkinje koja je kao novo ime numerisala nastavak i nadimak onog čovjeka koji se vodio pod brojem 59; haos i pometnja u užurbanim transportima zatvorenika za vrijeme rata; ropski strah raznih Kuršakova i Lazareva

od pretpostavljenih. Ali postojao je živ čovjek – broj 59; zar on nije mogao da kaže da nadimak 'Berdi' pripada njemu? Mogao je, naravno. Ali svako se zabavlja kako zna. Svako se raduje zbrci u redovima uprave. Upravu će na pravi put navesti samo frajer, ne lupež. A broj pedeset devet bio je lupež."

Teorije ne mogu objasniti sudbinu; ona se može samo nagovijestiti – prenesenim značenjima, slikama, paradoksalnim mističkim pričama. U duhu preporuke Božijeg Poslanika, ne treba se zapetljavati u tu mrežu, taj labirint. Teorija je ovdje nemoćna, tema joj je neuhvatljiva, transcedentna. Žanr koji tražimo je parabola.

Uz probleme sudbine i budućnosti usko stoji dova, plač Jošija Berdija. Nuh prvo moli Boga da uništi sve nevjernike, a potom moli da mu spasi sina koji je nevjernik. Nuh je, na neki način, molio protiv sebe. Kako da čovjek zna šta je dobro za njega? Truman Capote citira Svetu Terezu: „Više je suza proliveno zbog uslišenih molitvi nego neuslišenih."[279]

Mora, dakle, biti drugi čin! Broj pedeset devet mora obrazložiti Jošiju Berdiju, mora ga pogledati u oči. Šta znači ljudski život? Šta je značila sudbina Jošija Berdija? Da zamislimo Sudnji dan ne samo kao uručivanje naknada i sankcija, već i kao Forum dobrih priča i rasplet istih; pedantna hermeneutika nebeske arhive; metatekst naših sudbina. Povratak nepovratnog, skidanje slojeva s događenog vremena, pažljiva mikrološka analiza motiva. Život je san, to svi znamo; Rumi dodaje: koji treba biti protumačen.

Svi padamo, pjeva Rilke u poznatim stihovima, a Neko tom padanju daje sklad. Ovo se može razumjeti. Osim ako ti je zatvorsko ime: Joši Berdi.

## 5. Deset motiva o sudbini

### *Na pogrešnom mjestu*

Rudolf Otto u *Svetom* potkrepljuje svoju famoznu tezu o osjećanju nadnaravnog (koje svoj korijen ima u ideji o predodređenju) pričom koju nalazi kod Bejdavija; nepokolebljivost Allahovih

odluka prosijava se kroz minuciozni okazionalizam; mogu ljudi planirati, birati i neodobravati, ali to, „kako oni biraju i djeluju prožima ipak Allahova vječna volja, u dan i časak, kako bijaše providjeno“. Tako pripovijeda spomenuti perzijski tumač Kur’ana Bejdavi kako je nekoć Melek smrti posjetio Sulejmana, a.s., i tom prilikom buljio u nekog čovjeka s dvora. „Ko je ovaj što me gleda?“, upita čovjek Sulejmana. „Melek smrti“, odgovori Sulejman. Čovjek se uplaši i zamoli Sulejmana da zapovijedi vjetru da ga odnese u Indiju, što ovaj i uradi. Tada prozbori Melek smrti: „Motrih ga dugo i pažljivo iz čistog snebivanja: bijaše mi zapovijeđeno da po dušu njegovu pođem i donesem je iz Indije, za vrijeme dok on bijaše kod tebe u Kanaanu.“[280]

Kad je vlastita smrt u pitanju, čovjek se uvijek nađe na pogrešnom mjestu. Mnoštvo svjedočenja potkrepljuje tezu o čudnovatim (a)simetrijama smrtnog trenutka. Camus se u *Kugi* ibreti pred jednim povijesnim izvješćem: nekad davno kuga je uništila sve stanovnike jednog grada u Perziji, izuzev „baš onog čovjeka koji je kupao mrtvace i koji je za sve to vrijeme radio svoj posao“.[281]

Tri priče iz *Hiljadu i jedne noći* imaju za aktera Meleka smrti; izabiremo onu o kralju i siromahu. Dok je jahao čistokrvnog, plemenitog konja na čelu duge i kićene svite, obučenog u blistavo ruho (okovratnika optočenog dijamantima, nizovima bisera i rubina), što je odavalo beskrajnu oholost i prezir prema svemu što nije on sam, caru priđe neki čovjek i zamoli ga da mu nešto šapne na uho. Nakon što mrzovoljno pristade, bi mu rečeno: “Ja sam Melek smrti i sad ću ti uzeti dušu.” Car ga zamoli da mu pokloni malo vremena kako bi se oprostio sa svima, ali melek smrti ga pokosi i car se skljoka s konja u prašinu. Malo potom, ode da uzme dušu nekom siromahu i primijeni istu taktiku: slamajuće šaputanje. “Dobro došao!”, uzdahnu siromah, “dugo te čekam.” Melek smrti mu ponudi da obavi posljednje poslove. Siromah poželje da uzme abdest, klanja i da mu duša bude oduzeta dok je na sedždi. Tako i bi.[282]

Ali sočna popularnost u vazovima priče o smijehu, plaču i strahu Meleka smrti bez konkurencije je. Ne znamo joj pravi izvor, a ovo je jedna od verzija:

Upitan da li se ikad nasmijao, rasplakao i uplašio, Melek smrti je odgovorio: “Nasmijao sam se čovjeku koji je od obućara

tražio garanciju na tri godine za cipele, a ja sam ga čekao pred obućarevim vratima. Plakao sam kada je majka prenijela preko rijeke jednog dječaka, i dok se vraćala po drugog naređeno mi je da joj uzmem dušu. Mnogo godina poslije, u jednoj bitki sučelila su se dva junaka u gromovitom naletu na konjima i u isto vrijeme su probola kopljem jedan drugog. U svojim defterima pronašao sam da su junaci ona braća što su kao dječaci ostala na suprotnim obalama. To me je užasnulo."

## *Sloboda volje*

Tema ima različite verzije, i pobožne i bogohulne, od Mateja preko Legende o velikom inkvizitoru, Ljermontovljevog Pečorina i Singerovog Fataliste, Gideovog Lafkadija do Saramagovih sarkazama. Dio je šire, agonalnije i trajnije rasprave o slobodi volje i nužnosti. Ibn Kesir također navodi nekoliko verzija o Isau, a.s., sve iz povjerljivih muslimanskih izvora:

Isa, a.s., klanjao je na vrhu nekog brda, kada mu je došao sam Iblis i pitao ga: „Jesi li ti onaj što tvrdi da se sve događa prema sudbini i određenju?" „Taj sam", rekao je Isa, na šta mu je Iblis bacio rukavicu u lice: „Onda se baci s ovog brda i reci: 'To je bilo određeno.'" Isa je prošaputao: „Bog iskušava ljude, a ljudi ne iskušavaju Boga."[283] A u *Antologiji Spoon Rivera* nalazimo pjesmu o Rogeru Hestonu:

*Koliko smo puta Ernest Hyde i ja*
*Raspravljali o slobodi volje.*
*Moj omiljeni primjer bila je Prickettova krava*
*privezana na pašnjaku i slobodna, kao što znate,*
*koliko dopušta uže.*
*Dok smo se jednog dana tako prepirali, gledajući*
*kravu*
*koja je natezala uže da bi izašla iz kruga*
*u kome više nije bilo trave,*
*iščupao se kolac, krava je pognula glavu*

*i jurnula na nas.*
*"A to, zar to nije slobodna volja?" viknuo je Ernest*
*trčeći.*
*A ja sam pao mrtav proboden rogom.*[284]

## *Želje*

Gazali bilježi u *Oživljavanju vjerskih znanosti* kako je Bog rekao Davudu, a.s: „Ti imaš svoje želje, i ja imam Svoje želje, a biva samo onako kako ja želim. Ako se pokoriš onome što ja želim, udovoljit ću tvojim željama, a ako se ne pokoriš onome što Ja želim, namučit ću te u onome što ti želiš i na kraju će opet biti samo onako kako ja želim."[285]

Također, motiv drevan i čest; šta je više moglo uzbuditi antičkog gledaoca od mitskih tema proročanstava, neobičnih i neizbježnih udesa. Najmučnija je ona Edipova: svaki korak u bježanju od kobi samo je slijepo izvršavanje njenog naloga. Paučinasta nestabilnost naših želja povijesno je dokazana, ne samo želja već i koncepata i konstrukcija, ali kako da znamo šta zapravo Bog želi? Dalje slijedi, kakvo god da nam je stanje – to je ono što Bog želi. Vrhunac je vjere pomiriti se s trenutnim položajem. Nastavimo li razvijati entimen, došli bismo do konačnog raspada volje, do hašiša, nargile i čaja; do siromaštva koje je pravi pokazatelj zadovoljstva; do odbacivanja želje, koja je, kako su to spoznali jedan Budha ili jedan Lacan, inherentno tragična. Buntom se u ovakvoj postavci može nazvati svaki pokušaj promjene trenutnog stanja (što je, opet, samo besmisleno nadigravanje s onim što je jače od nas). Zaobilazimo ovom prilikom povijest metafizičke pobune koja je raskrčila put „za veliki napad na neprijateljsko nebo"; povijest pobunjene inteligencije koja izaziva a ne tek niječe; povijest podvrgavanja Boga moralnom sudu, čina u kojem prestaje vjera. „Rob na početku traži pravdu a na kraju kraljevstvo", kaže Camus.[286]

## *Odredba Svemogućeg i Sveznajućeg*

U *Mekanskim otkrovenjima* Ibn Arebi tvrdi da svaki put kada izgovorimo neku lijepu riječ nastane po jedan melek. Da bi potkrijepio ovo nadahnuće, dodaje sljedeću priču:

Neki je putnik noću izašao na palubu broda. More je bilo nemirno, valovi žestoki. Brod se zaljuljao i čovjek je pao preko ograde u uzburkanu tamu vode. Događaj je posmatrao kormilar; pošto je utapanje bilo izvjesno, niti je probudio ostale, niti je pokušao pomoći utopljenku; bilo je očito da će ga voda progutati. U trenutku kada je putnik počeo tonuti, doletjela je velika ptica i vratila ga iz čeljusti valova na palubu. Prije nego je poletjela, nešto je šapnula utopljeniku. Vidjevši šta se dogodilo, kormilar je dotrčao do putnika, počeo ga moliti da upućuje za njega dove, ubijeđen da je ovaj evlija. Na to mu putnik odgovori: „Daleko sam ja od tog." Kormilar se namršti: „Sve sam vidio. Vidio sam pticu, vidio sam da ti je nešto šapnula!" Tada putnik, i sam u čuđenju, ispriča šta se dogodilo: „Izašao sam da gledam more. Brod se zaljuljao i pao sam preko ograde. Borio sam se koliko sam mogao. Vidjevši da nemam kuda i da ću se definitivno utopiti, nisam želio Boga moliti da me izvadi, misleći kako bi to bilo nezahvalno i kukavički. Pomirio sam se sa sudbinom. Samo sam rekao:

﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[7]

Tada se pojavila ptica i donijela me na palubu. Na uho mi je šapnula: 'Ja sam jedan bezimeni melek koji je upravo dobio ime. Zovem se

﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾

## *Adem i Musa*

U jednom hadisu Musa, a.s., spočitava Ademu, a.s., ljudski pad u povijest; pravdajući se, Adem pita Musāa kada je u maglinama iskona

7 *Takva je odredba Svemogućeg i Sveznajućeg.* (Yā-sīn, 38)

isklesan Tevrat, a ovaj odgovora: „Četrdeset godina prije tvog stvaranja.“ Tada reče Adem kako je njegov grijeh opisan u perfektu iako se još nije bio ni dogodio. *I Adem neposluh izrazi prema svome Gospodaru i s Pravog puta zabasa!* „Zašto me kriviš za ono što mi je bilo propisano četrdeset godina prije nego što sam stvoren?“

Zamislimo kako je život koji živimo samo puko igranje teksta vječne povelje sudbine. Ali nije li to ono najteže: zamisliti suđeno i prihvatiti nemoć; pustiti sve, i odigrati napisano?

## *Dva Musāa*

Imam Kurtubi u svom tefsiru pripovijeda kako su Musa i Samirija, slavni tvorac zlatnog teleta, bili vršnjaci te su obojica trebala biti preklana u redovnom legalnom istrebljenju jedne generacije. Musāa je majka u bešici pustila niz vodu, a Samiriju je otac odnio u brda svjestan da će lakše podnijeti da beba skapa od gladi ili da je zvijeri raskomadaju, nego da mu je Egipćani na pragu zakolju. Pošavši da spasi Musāa, Džibril je u planinama čuo dječiji plač te tu i ostao, uvjeren da je pronašao traženu bebu. Hranio ju je i odgojio. Pravi je Musa za to vrijeme podizan na faraonovom dvoru, u duhu jedne nasilničke kulture. Šta je poslije bilo, poznato je iz svetih tekstova.

Pjesnik je, navodi Kurtubi, ispjevao:

*Musa kojeg faraon odgoji – poslanik je!*
*Musa kojeg Džibril odgoji – nevjernik je!*[287]

Čovjek nije neispisana ploča na kojoj učitelji šarenim kredama odgoja boje neizbrisive crte karaktera. Hoćemo reći, sudbine.

## *Divanija*

Vraćajući se kući (koju nije otplatio) u cipelama (koje nije otplatio) pođonjenim kartonom u kojem su bile makarone, nakon gubitka

novca u kockarnici, Svevo Bandini, zidar bez posla u dugoj zimi, oklizne se dok je razmišljao kako porodici objasniti besparicu i padne na leđa. Ustaje, gleda u nebo i zamahuje rukom: želio je štocirati Boga! Attar priča nešto blažu verziju:

*Neki divanija gladan, zimskom prtinom je išao,*
*promrzao do kosti, skoro da je s uma sišao.*
*Tu ne bijaše kuće u koju bi se sklonio*
*od susnježice i zime kud bi se zaklonio!*
*Najposle pronađe nekakvu ruševnu kolibu*
*i odluči da se skloni u nju.*
*No kad otvori vrata ruševine,*
*greda popusti i cigla mu na glavu pade.*
*Ubogom dervišu glava napuče,*
*iz rane na glavi krv mu poteče.*
*U očajanju on ka nebu pogleda*
*i ljutito na sav glas povika:*
*"E, sad si ga baš pretjerao!*
*Zar mi nisi dovoljno muke zadao?*
*Zar ne bi bilo bolje načepiti nogu kakvom sultanu*
*nego razbijati glavu gladnom fukaranu."*[288]

Divanija vjeruje u Boga, koji mu je potreban da bi Mu delegirao odgovornost za svoju bijedu. Ako nema Boga, ko je kriv za njegovu nesreću? Divanija nije pobunjeni čovjek, divanija je hínja. Kada mu ide, to je zbog toga što ga Bog voli; kada ne ide, kriv je nepravedni Bog koji maltretira jednu nemoćnu kreaturu. Kur'anska kritika ovog antropološkog nepoštenja je općepoznata. Ostaje smijeh pred nesrazmjerom malog čovjeka i Velikog Boga; u *Starom zavjetu* faraonova vojska gađa strijelama u nebo ne bi li ubili Musaovog Boga, a strijele se odozgo vraćaju krvave.

## *Poštovanje*

Uzalud se pitati zašto nešto radimo, piše Rumi, kad je sve što učinimo Božije stvaralačko djelo. Naše su analize uvijek okrenute

prošlosti, ali stvari se mogu gledati i drugačije: unazad, unaprijed, odjednom. Jedino Bog posjeduje takvo viđenje. Šejtan je svoju neposlušnost pravdao riječima: „Zato što si Ti tako odredio...“ (Al-A'rāf, 16), dok je Adem rekao: „Mi smo sebi nepravdu učinili...“ (Al-A'rāf, 23) Navodno je Bog poslije čuvenog Ademovog pokajanja upitao ga: „Pošto je sve u okvirima mog predviđanja, zašto nisi potegao taj argument u svoju odbranu?'' Adem odgovori: ''Plašio sam se i želio da budem smjeran.'' Rumijevo tumačenje jeste: ko postupa s poštovanjem, dobit će poštovanje. Ali ostaje misterija da slobodno djelamo, a ipak smo podređeni. Ah, to su, u osnovi, puki silogizmi preko kojih nije moguće opaziti kako se budimo u Božijoj otvorenoj šaci, plačemo Božiju kišu, smijemo Njegovu munju.

*A ko smo onda mi*
*u ovoj nerazmrsivoj zbrci sveta*
*koji je ustvari samo jedna jedina prava*
*linija koja se spušta sa Allaha?*

*Ništa.*
*Mi smo*
*Praznina.*[289]

## *Dokaz*

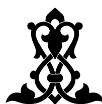
Ebu Hanife je raspravljao s nekim čovjekom o postojanju Boga, pa je Veliki imam uporedio svijet bez Boga sa stablima koja se sama isijeku, izrežu i ugrade u lađu, a potom isplove u more. Čovjeku se taj argument učinio prebanalnim. Tada je Ebu Hanife upitao skeptika da li je u životu pravio planove, na šta je ovaj odgovorio potvrdno. „Je li ti se događalo da ti propadne ono što si bio naumio?“, upita Ebu Hanife, a čovjek odgovori: „Naravno.“ „E, taj Neko ko sve pobrka jeste Bog“, zaključi Veliki imam.

## *Preokreti*

Postoji li trenutak u ljudskom životu, jedan jedini, koji sabire prošlost i trasira budućnost; neka tačka kroz koju bi se moglo provući bezbroj beskonačnih pravih ali koja ih spaja u neraskidivo zajedništvo; vrhunac na kojem se sustižu svi bolovi, greške, želje; čistina na kojoj odbacujemo ljušture jer smo prvi put vidjeli kristalnu panoramu vlastitog puta? Musa odlazi po vatru i zatiče gorući grm; Sulejman otvara ribu, stoji u legendi, i pronalazi moćni prsten; Budha skače u noći, na trenutak posmatra porodicu pokrivenu svilom mjesečine i otiskuje se u nepregledno prostranstvo samsare; Gazali napušta profesorske povlastice i odlazi u derviškim prnjama. Ili u Borgesovoj priči: major seoske policije*,* Tadeo Isidor Kruz*,* – „shvativši da svaki čovjek mora poštovati sudbinu koju nosi u sebi" – u jeku borbe iznenada se pridružuje okruženom dezerteru kako bi poginuo zajedno s njim:

> Bilo koja sudbina, bez obzira na njenu dužinu i složenost, sastoji se, u stvari, od jednog jedinog trenutka: trenutka u kojem čovjek jednom za sva vremena shvati ko je.[290]

Čuven je i preokret hazreti Omera: sura Tā-hā bila je zrcalo u kojem je u jednom infinitezimalnom hipu razaznao svoje lice. Mnogo je priča o slavnim preokretima. Ne zadovoljavaj se onim, savjetuje nas Rumi, što se događalo drugima. Otkrij svoju priču.[291]



# NARCIS I SUNCOKRET

## 1. Ontologija zločina i mišljenja

Mufesir Ša'aravi piše kako se prvi akt ljudskog umovanja (u Kur'anu, time i u povijesti) dogodio kada je Ademov sin ugledao gavrana kako zakopava drugog gavrana i tako došao do ideje da i sam isto učini s bratovim lešom. Proizilazi da mišljenje potiče iz prostodušne želje da se sakrije vlastiti zločin. Tako nastaje kultura: ogromna građevina sazidana u slavu zaborava prijestupa; ali i ličnost: raka za bratov leš jeste jaz između onoga što jesmo i onoga što umujemo. Pravi Dostojevski nije moralista iz svog *Dnevnika*, nego Raskoljnikov, primjećuje Sabato.[292]

Ne znamo detalje potonjeg Kabilovog života (u Saramagovoj bogohulnoj verziji Kain postaje vječnik koji luta biblijskom [pri]poviješću sporeći se s Bogom što ga kažnjava za unaprijed dosuđen grijeh). Počinio je, da se poslužimo Camusovom kvalifikacijom iz *Pobunjenog čovjeka, zločin iz strasti*[293] i nije ga pravdao nikakvim besramnim silogizmima.

﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[8]

Nije isključeno da se pokajao, da je postao iznimno pobožan (iza velikih bogobojaznosti često stoji nečista savjest), da je nadišao trenutak slabosti. Ali grijeh je ostao pri njemu i Poslanik, a.s., kaže da ima udjela u svakom potonjem ubistvu,[294] jer je povijest odjek na njegov kamen.[295] (Izgleda da niko ne nasljeđuje grijehe predaka, iako preci očito imaju udjela u zločinima potomaka!)

8 *I strast njegova navede ga da ubije brata svoga, pa ga on ubi i postade jedan od izgubljenih.* (Al-Mā'ida, 30)

Da bi nastavio sa životom, Kabil je morao zaboraviti zločin. Da bi otpočinuo u paperju sna, bilo je nužno da prvo uljuljka savjest. Možda njegova djeca nikad nisu saznala za ubistvo (Habil nije stigao imati djece), a opet je ono bilo uzidano u temelje njegovog bića, iako je bilo zaboravljeno. Ibn Kesir navodi čudne pripovijesti u kojima bratovo tijelo nosi čitavu godinu, a po drugima i sto godina dok nije ugledao prizor gavrana-pokopnika.[296] U Saramagovom romanu *Kain*, ovaj bratoubica, ovaj prijestupnik, ovaj prognanik, čak se i predstavlja kao svoj brat: on je Avelj, on je Habil.[297]

Da bi zaboravio ono što je trebalo zaboraviti, Kabil je morao djelovati. Tražiti oprost i pokajati se ili počiniti novi zločin, oprati grješne ruke u krvi novog janjeta.

U jednom se hadisu[298] poručuje kako niko ne treba reći da je bolji od Junusa, a.s.. Odmah pomislimo: zašto baš Junus, zašto ne neko iz *Ulul-'azm* poslanika? Neki su ovaj čudni hadis ovako protumačili: Muhammed, a.s., putovao je u visine tokom miradža, dok je Junusovo putovanje bilo u dubine tame, dubine sebe i svog prekršaja. Drugim riječima, teže je spoznati samog sebe nego nebeske sfere. Junus leži bolan u trostrukoj tmini: more, levijatan (kako već Biblija naziva kita) i grijeh. U takvoj pomrčini treba smotriti sebe.

Postoji ova aluzija u Jungovoj školi: kada muslimani na hadždžu dodiruju crni kamen, oni, zapravo, dodiruju svoje sopstvo. Crni kamen nije kockast (kao Kaba), neravan je i crn, a sam pojam „kamen" simbolizira krajnju „iracionalnost". To da nije kockast znači da nije logičan, to da je crn znači da je nejasan. To što zaista jesmo pokazuje se u snovima, dosjetkama i lapsusima.

## 2. Otisak u snijegu

Ima u *Gubilištu* ova duhovita scena: otac je zagledan u svoj lik u rijeci, a kada neko baci kamen u vodu, on, hercegovački prorok i otpadnik, prene se i kaže: „Spriječio si me da sagledam svoj lik."[299] Čovjek ispisuje svoju sliku; iluzija je i kosmogonijska

rabota predodžba da sazviježđa čuvaju naše praobličje. Yeatsov stih, koji kao moto koristi H.L. Borges u već spomenutoj *Biografiji Tadea Isidora Krusa*: „I'm looking for the face I had Before the world was made", ilustruje tek pjesničku sklonost ka mistici i mračnoj simbolici: kao u pjesmi W.S. Merwina *Tražeći pečurke pri izlasku sunca*, gdje se čovjek hodajući po vjekovima mrtvog kestenovog lišća („mjestu bez bola") sjeća prijašnjeg života u kojem još uvijek šeta tražeći sebe.[300] Je li čovjek imao lice prije stvaranja svijeta, kako nam se to često u mraku čini dok čujemo romor kiše, pečurke se probijaju kroz naš san i gdje god niknu, čini nam se da smo već bili? Možda je svrha života, kao u zenu kako ga tumači Daisetz Teitaro Suzuki, da sačuvamo od tamnice životarenja „naše originalno lice" koje smo imali „prije nego što su naši roditelji bili rođeni", ali još više: da ga iskopamo i dešifriramo, kao neki dokument koji je poslat izdaleka i položen u naše besvjesno.[301] Suprotno ovoj tradiciji koja u konačnici od nas traži „da budemo ono što jesmo", Hegel sugerira: postani ono što nisi.[302]

Prva poteškoća s identitetom nije u drečavoj kompleksnosti svijeta, niti u nedostatku puteva i sredstava, već u aporiji samog pojma. Da li mogu znati ko sam? (Velika je to Rumijeva tema: ko mi je to sad u uhu, ko sluša moj glas; ko mojim ustima kazuje riječi; ko mojim očima posmatra svijet; odakle ova misao; u ovoj masi, u ovom saobraćaju misli ko sam?) Kojim sredstvima, kojim kriterijima riješiti zagonetku sopstva? Je li Ja etičko, psihološko ili metafizičko? Je li Ja jedan ili u toj šupljini spavaju mnogi, recimo peterica: Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Alvaro de Campos, Coelho Pacheco i Fernando Pessoa; „pessoa" što na portugalskom, ironično, znači „osoba"?[303] Je li Ja vječno i stabilno ili je prazno i trošno, kao tovarni list, otisak u snijegu, odjek ništavila? Jesu li naši identiteti kontingentni, kako tvrdi Rorty, ili su zakovani, kako tvrde redukcionisti?[304] Treba li Ja krenuti u prostranstvo svijeta da otkrije svoju tajnu ili je u višestrukim velovima Ja, kako su smatrali Lao Ce i indijski mudraci, položena tajna svemira: „sedam kata nebesa u našim je prsima"?[305] Možemo li u nemirnoj vodi sagledati svoje likove?

Očito je već u početku da identitet sadrži nekakvu stalnost, konstantnost, stabilnost: identitet jeste samo ondje gdje se čovjek odlučno izjednačuje sa samim sobom. Biti dosljedan sebi; biti jednak sebi, ma šta to značilo. Tradicionalno poimanje identiteta tako veliča tautološku prirodu identiteta. Oni su čvrsti, jaki, trajno istovjetni. Ali bojim se da je etimologija i logika odvela govor o identitetu u pogrešnom, utopijskom pravcu. Kako ja mogu biti istovjetan sa sobom ako imam slobodu koja mi omogućava odnošenje prema sebi i bezbroj različitih izbora, mnoštvo samopodešavanja i transformacija? Poznati je to prigovor egzistencijalista. Svaki od izbora sadrži i mogućnost promjene moje trajnosti. Ako sam bio nevjernik i postao vjernik, znači li to da sam iznevjerio sebe, da više nisam jednak sebi? Život je gradacija i proces, ljudi se preobražavaju, presvlače, konvertiraju iz jednog identiteta u drugi. Roker postane selefija; mujezin se propije; komunista dođe tobe i druge utjeruje u din; strastveni fudbalski navijač zamrzi fudbal; kurva postane svetica a isposnik nevjernik: kao u romanu Anatola Fransa *Taida* gdje istoimena kurtizana umire vapeći za nebesima a isposnik Panfucije – koji je stigao da joj spasi dušu ali se zaljubio u njeno tijelo – uvjerava je kako nikakva nebesa ne postoje. Ona će otići na ta nebesa koja ne postoje a on ostati u pustinji svoje spodobe, svoje njuške: „Bio je toliko ružan da i sam, prelazeći rukom preko lica, osjeti svoju rugobu."[306]

Vremeniti smo, mijenjamo se, neprestano propadamo u bunar smrti. Da li je Ja od deset godina i Ja od trideset isti identitet? To ne samo da nije ista ličnost, već nije ni isto tijelo. Na tragu jezive drevne slutnje kako čovjek jeste svoje vrijeme Ikbal citira Bergsona:

> Ja prelazim iz jednog stanja u drugo. Toplo mi je ili hladno, veseo sam ili tužan, radim ili ne radim ništa, gledam u ono što je oko mene ili mislim na nešto drugo. Utisci, osjećaji, prohtjevi, ideje – to su modifikacije u kojima se odvija moj život i koje mu naizmjenično daju boju.[307]

Napokon, čemu mogu biti jednak, gdje mi je referentna tačka? Tradicionalni govor o identitetu ishitreno je postavio polugu na Euklidovu tačku koje u stvarnosti nema. S čim da se upoređujem kada ništa ne mogu pouzdano tvrditi, kada za sve govorim *ako Bog da*, i kada mi je srce poput lista na vjetru? Muhammed, a.s., obavještava nas o ljudima koji čitav život idu prema Džennetu i skončaju u džehennemu i onima koji se cijeli život strmoglavljuju u Džehennem i uzlete u Džennet. Potencijalno, svako se može svrstati u obje grupe. Jesu li Džennet i Džehennem moj identitet?

Jedan hadis ovako opisuje čovjekovu selidbu s ovog svijeta: umrloj osobi prići će drugi čovjek svijetla i lijepa lica. Ovaj će ga upitati: „Ko si ti?“ Odgovorit će mu: „Tvoja dobra djela.“[308] A drugom će prići ružan čovjek i reći će mu da je on njegova loša djela. U nekim šiijskim i sufijskim verzijama (selefije bi dodale: i perverzijama) ova se tema dodatno proširuje: svaki čovjek ima svog meleka, avatara, *karina*, koji predstavlja njegovo istinsko Ja, koje će mu biti predočeno na Sudnjem danu. Pitajući se o onom „dijelu osobe“ koji živi u zemljanom čovjeku kao u izgnanstvu, Denis de Rougemont u *Mitovima o ljubavi* poziva se na Corbinovu zaljubljenost u Iran „duhovnjaka, mazdaizma i sufističkih mistika, blizak Indiji ali nakalemljen na abrahamsko stablo“, odgovorajući kako je „za mudrace Irana“ čovjekovo najistinitije sopstvo, njegovo skriveno, nebesko Ja – melek. Nije to melek-glasonoša, vjesnik i poslanik, već forma u kojoj Ja spoznaje Boga, nebeska čestica u njemu. Totalitet ljudskog bića sačinjava kako realna osoba, tako i njena „transcedentalna nasuprotnost koja nam ostaje nevidljivom“, njena „vječna individualnost“, njeno „božansko ime“, njena, Platon bi rekao, ideja. Arheologija ovog Irana naslanja se na Zaratustrinu religiju: sve što postoji ima svoju nebesku drugost – *Fravarši*, koja je istovremeno i arhetip i melek čuvar. Čovjekova je drama ovdje i sada, ali je njegovo pravo Ja negdje daleko. Ovaj svijet i sve na njemu samo je sjena, a smrt diže zavjese:

> Veliki događaj, ključna scena tako postavljene drame, zbiva se u zoru treće noći po zemaljskoj smrti: to je susret duše s njenim nebeskim Ja na prelazu Mosta Ćinvat. U krajoliku što je okružen

> vijencem od Svjetla-Slave, koje iznova vraća sve stvari i sva bića u njihovu rajsku čistotu, *u dekoru planina obasjanih rumenilom svitanja, nebeskih voda iz kojih izrasta drveće besmrtnosti*, u središtu duhovnog svijeta (stvarni svijet Arhetipova) uzdiže se Most Ćinvat... Pred dušom, na njen ulazak, uspravlja se njeno nebesko ja, djevojka blistave ljepote, koja joj kaže: *Ja sam sama ti*! Ukoliko je čovjek zlostavljao na Zemlji svoje ja, njegovo će griješno stanje, namjesto Fravarši, odražavati nakazna i izobličena utvara. Susret u svitanju s nebeskim ja predstavlja, dakle, izricanje pravorijeka dušama.[309]

Ima i ova priča u *Ihjau*. Kada se okonča Sudnji dan i svako ode svojim putem, na pustopoljini obračuna ostat će samo Ibrahim, a.s., tražeći oprost za svog oca. Nakon nekog vremena pojavit će se Azer, a glas će reći: „Nije on tvoj otac", poslije čega će se ovaj pretvoriti u hijenu i strovaliti u vatru.

Interpretirajući kur'ansku eshatologiju, Fazlur Rahman naglašava „transparentnost uma" kao najvažniju karakteristiku Sudnjeg dana: bez odjeće, do grla u rijeci znoja, ljudi će slušati svjedočenja vlastitih organa. Sve njihovo postat će javno. „Svaka će osoba tu naći svoje najdublje jastvo, u potpunosti izlučeno iz ostatka nebitnih i neposrednih briga."[310] A Rumi pjeva: *Tajne se otkrivaju u Proljeće, sa usana zemlje dospijevaju u lišće.*

Dodajmo i dva općepoznata motiva kur'anske eshatologije: lica i knjigu. Neka će lica biti svijetla, radosna, neka će biti tamna i tužna. Želimo zamisliti kako Knjiga čovjekovih djela koju spominje Kur'an sadrži originalni lik koji je za života sam čovjek iscrtao. Otvorivši je pošto ustane iz zemlje, na njenim stranicama ugledat će finalni odraz što će biti istovremeno najpravednija presuda. Sami smo sebi i nagrada i kazna.

## 3. Definicije

Muslimanski grad sastoji se od četvrti s različitim rasama, vjerama, jezicima, piše Fernand Braudel citirajući u tu svrhu Paula

Ricauta, koji 1668. godine opisuje pobunu u palači otomanskog padišaha: ljudi su u panici zaboravili zvanični osmanski i počeli vikati na maternjim jezicima.

> Jedni su dozivali na gruzijskom, drugi na albanskom, bosanskom, mingrelijskom turskom ili talijanskom.[311]

Sličan babilon opisuje I.B. Singer. Jedan od junaka *Muškatovih* (1950) smješten je tokom Prvog svjetskog rata u puku koji je stacioniran u poljskom gradu Pzemislu, zadužen za čuvanje zarobljenika.

> Bilo ih je svake vrste: mađarskih husara u crvenim hlačama, poljskih ulana s kalpacima urešenim perjem, čeških draguna s kacigama obrubljenim mjedi, bosanskih muslimana s fesovima... Govorili su doista babilonskom mješavinom jezika: poljski, bosanski, češki, jidiš. Rusi su se lomili od smijeha.[312]

Mađarski husari, poljski ulani, češki draguni, bosanski muslimani. Poljski, bosanski, češki, jidiš. Kakofonija, šarolikost, rat, pa opet, svako nosi biljeg po kojem ga raspoznaju. Što su osobenosti individualnije, rjeđe, sićušnije, u djelu su, čini se, dragocjenije. (Ponovimo taj nagovještaj: ljepota se pokazuje u potankostima i rubovima, jednoličnost je tjeskobna, jeziva.) Postupak kur'anskog pripovijedanja o ljudima suprotan je: pojedinačno se prešućuje u korist općeg – moralne pouke. Kazivanje o Božijim poslanicima lišeno je epske raspjevanosti a detalja skoro da i nema; nema ni datuma, lokacija, predmeta, sklonosti, genealogija što se poput džinovskih merdevina spuštaju s neba do svijeća biblijskih pisara. Pokoja riječ u otkinutom dijalogu, nagovještaj egzistencijalne problematike, mikrofon što je u glavi uhvatio šaputanje Bogu. Čovjek-u-svijetu, vjernik-među-nevjernicima. Šta nam Kur'an govori o jastvu? Bez svakodnevnice i rutine, akcije su reducirane, motivi škrti, nema onoga na čemu danas baziramo svoje identitete: hobija, nacionalne pripadnosti, tjelesnog izgleda, profesije... To je, s aspekta kur'anskog kazivanja, sekundarno. Kod Ibrahima, a.s., nije bitna njegova frizura, način na koji

je jahao konja ili kamilu, akcent kojim je govorio, narod kojem je pripadao, fizička vanjština, uspomene, bolovi. O drugim poslanicima znamo još manje, oni su samo simboli u funkciji didaktike, broj koji podsjeća Muhammeda, a.s., da u stradanju nije jedini. Ponekad nema ni imena, samo upečatljivi proplamsaj događaja u maglini epoha. Bitna je odanost tewhidu, bitna su djela. Kur'an potencira ontološko, a ne ontičko.

Identitet je nešto po čemu se razlikujemo od drugih, po čemu smo autentični. Pa šta onda znači biti musliman, ako su sve naše zastave, naše buke, naše tvrđave sporedne, ako nisu dovoljno teške da ih upotrijebimo u postupku definiranja? Kur'an koristi vrlo široko određenje: vjerovati i činiti dobro. Ali ko može uzeti samo to za svoju posebnost?!

Iako historija muslimanskih civilizacija i kultura obiluje definicijama i insistiranjem na ontičkom, islam se opire svakoj definiciji. Musliman ni po čemu nije poseban, vjeruje i čini dobro, a ovo čak i nije definicija. Fundamentalne islamske dogme samo su prirodni okvir za jedan život koji ima blagodat da se odnosi prema svijetu. Iqbal, kojeg su oženili u šesnaestoj i tako ga za čitav život lišili svih kompleksa, vjerovao je kako u temelju čovjekovog jastva počiva *hudi*, što je „iskra života u našem prašnjavom biću". Sve ima taj *hudi*, čiji intenzitet razvrstava univerzum: Zemljin je *hudi*, naprimjer, jači od Mjesečevog i zato se Mjesec okreće oko Zemlje. *Hudi* se snaži samodisciplinom, ljubavlju prema Bogu i borbom protiv nepovoljnih okolnosti, a slabe ga redukcionizmi i parohijalnosti, jer je to čestica beskraja u nama.[313]

Vjerujući u beskrajnog Boga, musliman se ne odriče definicije, ali ne dozvoljava da mu ona suzi alternative i iskustvo, ne dopušta sebi strah pred užasom slobode. U predgovoru za drugo izdanje *Propasti Zapada*, Spengler će zapisati: „Ko definira, taj ne poznaje sudbinu."[314] Ko definira, taj drhti od straha i reducira svoj životni put na malu, zasjenčenu odaju s navučenim zastorima. Ali musliman živi otvorenost po svaku cijenu, pekući svoj zanat slobode. Svrha njegovog života nije bezlično, neispunjeno, prosječno prebivanje u definiciji, već sticanje iskustva. Odlaziti u

svjetove i biti otvoren za dolazak svjetova. Jer je islam bezimen, beskonačan i kosmopolitski (kao Tao, beskrajan, bezimen, savršeni pokrivač različitosti).

Islam ne negira ime postignuto definicijom (na njega gleda s tolerantnom blagonaklonošću), ali sam islam iznad je svakog imena. U situacijama kada ime postane kriterij, na pozornicu stupa nasilje i magija. Međutim, čovjek teško podnosi život bez definicije i imena. Kako izmiriti sveto bezimeno i ime? Identitet jednog čovjeka „čini" moralna biografija u nastajanju i mnoštvo sekundarnih pripadnosti. Kada dođe do sukoba između ova dva identiteta, uvijek se treba opredijeliti za prvi. Musliman vjeruje u jednog i beskrajnog Boga i ne sputava se nikakvom definicijom, osim da vjeruje u jednog i beskrajnog Boga kojeg mu je zabranjeno *trpati* u predodžbu ili u pojam. Ljudi skloni klasifikacijama taj oblik vjerovanja nazivaju monoteizmom. Sarvepali Radakrišnan, pripadnik brahmanske kaste i bivši indijski predsjednik, u *Indijskoj filozofiji* zapisuje:

> Monoteizam je neizbježan u svakoj ispravnoj koncepciji Boga. Vrhovni može da bude samo jedan. Mi ne možemo imati istovremeno dva vrhovna i neograničena bića. Jer, svuda se nametalo pitanje, da li je jedan bog stvoren od drugog. Stvoren bog uopće nije bog…
> Ako raznovrsnost u pojavama prirode pretpostavlja mnoge bogove, zar jedinstvo prirode ne zahtijeva jednog jedinog boga koji bi obuhvatio sve što postoji? Povjerenje prema zakonu prirode znači vjeru u jednog Boga. Napredak ove koncepcije uključuje paralizu sujevjerja.[315]

Stara je to logička tema. Musliman ima vjeru prvog čovjeka, koji je tužan i usamljen stajao pod beskonačnim nebom i divio se beskrajnoj širini što je preplavila njegov pogled. Ima samo jedno pravilo da se bude musliman: proći kroz život, vremeniti bitak, dunjaluk, odbacujući okove definicija – one donose napetost, zabludu i bespotrebne konflikte. Biti bezimen, hrabar pred nepreglednošću, opasnošću svijeta. Živjeti i umrijeti bez definicije.

Mahmud Derviš je to ovako vidio:

> Razlika između narcisa i suncokreta je razlika između dva pogleda na svijet.
> Narcis pogleda u vodu i kaže: Ja sam ja.
> A suncokret pogleda u Sunce i kaže: Ja sam ono za čim žudim.[316]

## 4. On ili Ti?

U raspletu čudnovatih morskih i kopnenih putešestvija Hidr tumači rušenje poretka stvari uznemirenom učeniku Musau koristeći za prvi slučaj prvo lice jednine, za drugi slučaj prvo lice množine i za treći slučaj treće lice jednine. Ja sam probušio lađu, Mi smo ubili dječaka, On se želi pobrinuti za jetime. Ovo su moguća logička objašnjenja transformacije gramatičkih lica:

A.

Prvi slučaj (bušenje lađe): U otporu nepravednoj vlasti Ja treba da preuzme inicijativu, ne očekujući da neko drugi izvrši njegove sabotaže. Da li to znači da pojedinac, nezadovoljan učinkom vlasti, treba da se opredijeli ne samo za neposlušnost već i za nasilni otpor i terorizam? Ali ovdje se javlja problem. Ne radi se samo o tome da Hidr nije imao pravo probušiti lađu jer time upropaštava siromašne ribare. Ključna je dilema da li je imao pravo opstruirati vlast. Hidrov je argument poprilično robinhudovski, dakle anarhistički.

Drugi slučaj (ubistvo dječaka): Ubistvo je legitimno samo ako iza njega stoji zajednica, ako je urađeno za zaštitu nekog Mi? Svrha smrtne kazne nije samo u reciprocitetu, već u preventivnoj semiotici. U konkretnom slučaju, razlozi ubistva nisu dovoljno prozirni, kao što bi trebalo da budu. Ali Hidr nije neko koga treba (ili, ko se može) slijediti. Njegovi postupci, čak i nakon njegovog razjašnjenja, nisu poopćivi.

Treći slučaj (gradnja zida u svrhu zaštite jetimskog naslijeđa): Riječ je o jetimima pa Bog lično preuzima na Sebe dobročinstvo prema njima, pokazujući njihovu vrijednost kod

Sebe. Jetim nije svaki ucvijeljeni član zajednice, čak ni svaki nezaštićeni i nesigurni, kao što to metaforično iskazuje G.G. Marques u romanu *Pukovniku nema ko da piše* za roditelje koji su ostali bez voljenog djeteta: „siročad svoga sina". Samo dijete može biti siroče. Iz pozicije zajednice, ono je golo, nezaštićeno, ucviljeno, deprivirano, nejednako, nejasne budućnosti, potencijalni teret. Zato kur'anski Bog insistira na jetimu jer je ono posljednja instanca nemoći.

B.

Prvi slučaj: Ja je korišteno u sintagmi „želio sam oštetiti", iz čega se može naslutiti kako Ja ima dozvolu činiti štetu samo u svrhu mnogo veće koristi? Kao u medicinskim slučajevima: odsjeći zaraženi ud da bi se spasio život.

Drugi slučaj: Hidr kaže: pobojali smo se za dječakove roditelje, želimo da im Bog podari boljeg dječaka i sačuvamo ih „gorkog jada". Smije li se, avaj, sin Ademov žrtvovati za spas nekog Mi? Kur'an ne opisuje kako je Zeleni umorio dječaka: kamenom, sječivom ili mu je gurnuo glavu pod zelenu vodicu. S pravne tačke gledišta on je ubica (iako je to uradio zbog prevencije nasilja i nevjerovanja), a sudijama ovog svijeta ostaje da natucaju o drugim zemaljskim zakonima koje je prekršio. Nejasno je: ko je to Mi? Je li Bog dio ovog Mi? S kojim se pravom Hidr pridružuje Bogu? On može željeti samo ono što želi njegov Bog: Mi simbolizira podudarnost volja. Kada Bog zavoli nekog čovjeka, On postaje njegova čula kojima dohvaća svijet. Kao u Rumijevim stihovima:

*Ti koji si jedno sa svime, reci ko sam.*
*Reci da ja sam ti.*

Treći slučaj: Hidrov zidarski poduhvat savršeno je besmislen u tom dalekom, negostoljubivom gradu. Antisemiti bi ovdje vjerovatno tvrdili kako iz Musaa progovara promućurni Jevrej koji traži nagradu *hic et nunc* za obavljeni posao. Ali, Musa se buni protiv saradnje s ljudima koji ne daju okrepu

izgladnjelim putnicima. (Sjetimo se kako u suri Al-Qaṣaṣ ni sam nije uzeo nagradu od djevojaka kojima je napojio stoku.) On zahtijeva reciprocitet. Hidr mu kazuje: Bog želi drugo, jer reciprocitet nije način da zaštitimo slabe od silnih. U legendama se Hidr opisuje u „zelenoj galabiji s kapuljačom koja lebdi i njiše se poput sjenke kakva gusta zimzelena grma“.[317] Želimo ga zamisliti u pohabanoj sivoj odjeći, krhkog tijela išaranog ožiljcima i oteklih nogu, staro lice mudraca koji ne može da objasni svoje postupke. Jer su ljudi zaspali u kolotečini, a svijet je samo privid vječne suštine.

C.

Epizoda teško da ima ikakve etičke implikacije. Riječ je o stanovitoj gradaciji:

Ja – Mi – On

Ovo je tipična mistička mapa ontogeneze: od indivuduuma preko zajednice do Gospodara. Počinje proizvoljnom akcijom Ja, napreduje ka stapanju s Gospodarevom voljom, a završava utrnućem u Njemu.

## *Ja*

Sufijska je netrpeljivost prema Ja odjeknula u brojnim parabolama. „I stoga ne izgovarajte tu mrsku riječ ‘ja’“, pjeva Attar, a šejtan je upozorio Musaa: „Ne reci Ja da te ne bi zadesila moja sudbina.“[318] S minbera je u pohvalu postu navođeno mnoštvo verzija ove hikaje: Kada je Bog stvorio Ja, upitao ga je: “Ko sam ja?” Ja je odgovorilo: “Ja sam ja, ti si ti!” Bog kažnjava Ja vrelim Džehennemom u trajanju od hiljadu godina. Poslije ove kazne Ja daje isti odgovor. Potom ga Bog kažnjava hiljadu godina studenim Džehennemom. Ja, i dalje, ostaje pri svom odgovoru. I konačno, Bog kažnjava Ja hiljadu godina postom (glađu). Poslije gladovanja Ja priznaje Boga za Stvoritelja, pa veli: “Ja sam Tvoj rob, a Ti si moj Gospodar.” U zenu je Ja, piše Suzuki, također smješteno u

stomaku; jedan je pjesnik u kritici konzumerizma napisao kako čovjek hranom zatrpava svoje Ja. Više nam se dopada Rumijeva i Miloszova slika kuće čija su vrata otvorena a nevidljivi gosti ulaze i izlaze. Ibn Kesir navodi predaju o stvaranju čovjeka: kada je Bog iz „duboke tame prastarih geoloških slojeva“ stvorio Ademovo tijelo, nije mu odmah dao dušu, već ga je ostavio tu da poput kipa u bešumnoj tami ezela stoji ukočen četrdeset godina plašeći duhovna bića. Iblis je obilazio taj čudni porculan, užasnut. Potom je uvidio da je prazan kao svaka grnčarija, pa mu je šeretski prohujao šupljinama.[319] A Ikbal u *Obnovi vjerske misli u islamu* zaključuje kako je najveći Frojdov doprinos odvajanje šejtanskog od božanskog na tigrovoj koži ljudskoga Ja.

## *Mi*

Opažamo kako čitava epizoda prije Hidrovog rastumačenja intenzivno sadrži i drugo lice jednine. Musaovo Ja uvijek ide uz Hidrovo Ti i obrnuto. (Mogu li te pratiti? Nećeš izdržati. Zašto to radiš? Ne kori me zbog zaborava. Objasnit ću ti...) Susret Musaa i Hidra u biti je zasnivanje jednog odnosa između Ja i Ti. Kako primjećuje Martin Buber: ne postoji nikakvo Ja po sebi, ono je uvijek dio para sa Ti ili sa Ono, što je sinonim za predmete iskustva. Ali ne postoji ni nekakvo samostalno Mi, to je samo zbir odnosa nekih Ja i Ti. Svaki odnos zasniva se u okviru para Ja – Ti, a odnos je blizina, potpunost, cjelovitost, stapanje, bez obzira je li riječ o stvarima, ljudima ili duhovnim bićima. U paru Ja – Ono događa se empirijsko saznavanje svijeta. Musa nije nijemi, pitomi posmatrač: učiteljevi postupci postaju dio njegovog znatiželjnog, preplašenog, zbunjenog Ja da bi se nakon događaja složili u iskustvo. Ovaj magični kur’anski susret odigran u prizorima dugih pješačenja, ribe (drevnog vjerskog simbola mudrosti), stijene, morskog indiga, dječakovog leša i avetinjskog naselja, kazuje o nastanku jednog Ja u susretu s jednim moćnim Ti. „Kada hodimo putem“, piše Buber, „i sretnemo nekog čovjeka koji nam dolazi u

susret i, također, hodi svojim putem, mi poznajemo jedino naš komad puta, njegov ne, njegov doživljavamo, naime, samo u susretu.“[320] Odnos Musaa prema Hidru neposredan je. Između njih ne stoji nikakva pojmovnost, predznanje ni mašta; nikakva svrha, nikakva požuda i nikakva anticipacija; i sam je proces učenja maglovit pošto naglo prelazi iz jave u san i iz sna u javu. Nakon rastumačenja Hidr iščezava u prostranstvu priželjkivane tišine, a Musa se vraća izvanrednoj poslaničkoj svakodnevnici. Svako Ti neminovno postaje Ono – takva nam je sudbina.

## *On*

Boga ne možemo empirijski saznati, i zato Bog nije dio para Ja – Ono. Bog nije stvar, nema mjeru i granicu. Ispraćajući prijatelja na željezničku stanicu uoči samog Prvog svjetskog rata, Martin Buber dolazi do spoznaje: Ako vjerovati u Boga znači moći govoriti o Njemu u trećem licu, onda ne vjerujem. Ali, ako vjerovati u Boga znači govoriti Njemu, onda vjerujem.

Bog je čovjekovo vječno Ti (u svemu što čovjeka okružuje prosijava Njegova prisutnost), koje zazivaju i bezbožnici u brodolomima života:

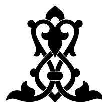
> Kada se o Bogu govori kao On ili Ono, riječ je uvijek o alegoriji. Ali, govorimo li mu Ti, tada smrtni duh naziva nesalomljivu istinu svijeta njenim pravim imenom.[321]

Kur’anski Bog je On dok se o Njemu proklamuje javno, ali čim se usmjeri čitaočeva pažnja prema polumraku pojedinih intimnosti, On postaje Ti. Svaki put kad neki poslanik u Kur’anu kaže „rabbi“ ili „allahumme“, to je prikaz individualnog doziva svom vječnom i najbližem Ti. Jer je Bog u dovama Ti, a ne On. Namaz je govor Bogu, a ne, kao teologija, govor o Bogu. Adem traži oprost i znanje koje će mu biti potrebno da preživi u izgnanstvu. Nuh izgovara „Ti“ kad moli za Potop, spas sina od Potopa i sigurno ukotvljenje lađe. Ibrahim kad želi demonstraciju Božije

prisutnosti, oprost za oca, čestite potomke i njihovu opskrbu u dolini u kojoj se ništa ne sije. Lut kad strepi za porodicu u gradu grijeha. Ejjub kad vapi u bolovima i životnom bankrotu. Junus kad priznaje izdaju u utrobi kita. Jusuf kad u tamnici vidi spas od poniženja. Musa kad priželjkuje smiraj nakon ubistva. Faraonova žena kad traži kućicu u Džennetu. Sulejman kad žudi za vlašću. Zekerijja kad ne želi umrijeti sam. Merjem kad vapi za ništavilom u punini trudničkih bolova. Isa kad se u vrtlogu Sudnjeg dana ograđuje od crkvenog učenja. Nisu morali tražiti Boga, On je uvijek bio tu, njihovo nerazdvojno Ti.

> Suludo bi i beznadno bilo napustiti put svog života da bi se tragalo za Bogom. Ma stekli svu mudrost usamljenosti i svu moć sabranosti, nedostajalo bi za Boga.[322]

"Niko osim Tebe neće čuti priču moju", jada se Rumi, "čak i ako je ispričam usred gomile." Bog je uzvišenost čija pojava „baca ničice travu i drveće" (Ar-Raḥmān, 6), ali i „tajna očiglednosti" koja je čovjeku bliža nego njegovo Ja, „nego žila kucavica" (Qāf, 16). A svijet je sačinjen od toliko lica: Ja, Ti, On, Ona, Ono, Mi, Vi, Oni, One, Ona. Toliko je učitelja što se nude, toliko puteva što se otvaraju. Toliko je boli koje nam Ja uzrokuje, da se ponekad čini jedino uputnim krenuti – drevni način svih asketskih varijacija – na strmu stazu samouništenja. Ko zna, možda se samo tako možemo osloboditi nepodnošljivog pitanja: ko je to Ti što nas motri iz ogledala?



# NA RUBU LITICE

## 1. Fenomenologija šćućurivanja

„Šćućuriti se pripada fenomenologiji glagola stanovati“, piše stari dobri Gaston Bachelard, jer: „sva povlačenja duše imaju lice skloništa“.[323] Zaljubljen u blagodati samoće, s jedinom mišlju o prostoru kao *sretnom prostoru*, žudeći trenucima sanjarenja koji oslobađaju, Bachlerad će kuću, od podruma do tavana, s njenim namještajem, fiokama, sanducima, ormarima, vatrom koja pucketa u peći, definirati kao intimni prostor ugodnosti, gdje se čovjek prepušta slobodi imaginacije. Kuća je kolijevka.

Ali u kući postoje uglovi (a to je svaki ograničen prostor u kojem čovjek voli da se šćućuri) koji nisu sretni prostori: oni su tišina, „ćutanje misli“, ne tek sklonište gdje je neko namršteno biće satjerano životom. Uglovi su mjesta nepokretnosti, a nepokretnost “zrači”. „Prostor nepokretnosti treba naprosto označiti kao prostor bića“, kategorično će Bachelard. Zamislimo tužnu i umornu djevojčicu u uglu lađe, što je upravo napustila igru i svila ruke oko koljena, i dobit ćemo pravu sliku šćućurivanja. Kada u tom svom “gnijezdu prašine” odjednom shvati da je ona – *ona*, tuga će prerasti u sanjarenje o životu i smrti.

> Kutak negira palatu, prašina negira mermer, trošni predmeti negiraju sjaj i luksuz. Sanjar je u svom uglu izbrisao svijet minucioznim sanjarenjem koje uništava redom sve predmete svijeta.[324]

Kad nas život (ili banka, ta neman) stjera u ugao, tada se, poput Steinbeckovih zemljoradnika-zakupaca, šćućurujemo u pjegavim sjenkama vrba i šaramo likove po prašini:

> Šćućureni muškarci ponovo su oborili pogled. Šta bi hteli od nas? Ta ne možemo da uzimamo još manji udeo u žetvi – već i sad samo što ne umiremo od gladi. Deca su stalno gladna. Nemamo odela, sve je pocepano i dronjavo.[325]

A kada svijet u Poplavi, Velikoj Depresiji ili Ratu bude uništen, ne ostaje li nam ono zlokobno, preteško, anoksično Ništa?

"U jasnoj noći Ničega tjeskobe pomalja se izvorna otvorenost bića kao takva: da biće jeste – a ne Ništa."[326]

> Kada se „duboka dosada u bezdanima opstanka amo-tamo vuče poput šutljive magle", kada „lebdimo u tjeskobi" a „slijepa svojeglavost lutajućeg razuma" ne pomaže, biće nam izmiče te nas Ništa, slobodne od kumira, dovodi pred temeljni šok mišljenja ili, kako bi rekao Bloch, pred poznato dječije pitanje: „Zašto je uopće nešto, a nije ništa?"

Na temelju kur'anskih ajeta iz ranog perioda objave Malik ibn Nebi oprezno rekonstruira dramu Poslanikovog vjerovanja, dramu njegovog šćućurivanja, koja počinje nakon ženidbe, kada je „nestao s historijske scene".

Stavimo ovdje zagradu. Čovjek ide u pećinu da otkrije najveću tajnu: samog sebe. Neki tumači Kur›ana kažu kako nije slučajno da se sura s najtajnovitijim kazivanjima naziva „Pećina". U njoj, poput pećinskih ponornica, izviru i gube se tajnovite pripovijesti: o „stanovnicima pećine", dvojici ljudi i njihova dva vrta, Musau, mladiću i jednom mudrom Božijem robu, o Zulkarnejnu, Je'džudžu, Me'džudžu. Promoviranje ukidanja tajni, kao parola svih prosvjetiteljskih varijacija, vodi ka apsolutnom raščaravanju svijeta i njegovom određenju kao mehanizma i kauzaliteta. Pećine i postoje da nas podsjećaju da je svijet prožet tajnama. „Svijet kao gigantski analitički sud, jedini preostali san znanosti",[327] pisali su davno Adorno i Horkheimer, vratit će nas u poziciju mitskog, u objašnjavanje onoga što se ne objašnjava. Nekad je značenje pojedine pećine ulijevalo strahopoštovanje kod stanovnika nekog kraja; danas, po dolasku geomorfologa, pećina je postala turistička destinacija, bez čara. Pećina je, od Platona do

Kiša (koji u „Legendi o spavačima" za moto uzima ajet iz sure Al-Kahf), i metafora života. Šta je java, a šta san; koje carstvo je strašnije i kojem carstvu pripadamo konačno; koji je katran gušći, katran što ga sazda java ili katran što ga zamasti san? Tekst o pećini mora biti gust kao katran, mističan poput svoje tame.

Ali pećina Hira izmiče ovoj simbolici. Ona je kutak, ugao, prostor za šćućurivanje. Kur'anski izrazi, „pokriveni" i „umotani", također su radikalni oblici šćućurivanja. Sura "Umotani" poziva Muhammeda da se iz svoje šćućurenosti uzdigne u čvrstinu namaza, da probdije noć, i konačno, da disperziranu šćućurenost transformira u organizirano bdjenje.

"Tako je malo potrebno za život: malo prostora, malo hrane, malo radosti, malo pribora ili alata; to je život u džepnoj maramici. S druge strane, izgleda da tu ima mnogo duše",[328] pisao je Levi-Strauss u *Tužnim tropima*, opisujući indijske muslimane kao "civilizaciju malog molitvenog ćilima koji predstavlja čitav svijet". Ovo zapažanje ilustrirano je autorovim sjećanjem na jedan sumrak:

> Pamtim jednu šetnju po Klifton Biču blizu Karačija, na obali Indijskog okeana... Okean je blijedozelenkast. Sunce je zašlo; čini se da svjetlost dolazi iz pijeska i iz mora; nebo je tamno. Starac s turbanom napravio je za sebe malu džamiju pomoću dvije gvozdene stolice pozajmljene iz krčme u kojoj se pekao kebab. Potpuno sam na plaži, predao se molitvi.[329]

Minimum dunjaluka, beskraj neba, lagane permutacije u atmosferi i skrušenost čovjeka koji nema velika očekivanja. Prava molitva uvijek ima karakter šćućurivanja i šaputanja; šaputanja o svom životu: porazima, greškama, nadanjima, udarcima, strepnjama. "Ti si moja stijena", kaže David Bogu u Psalmima. A u suri Al-Iḥlāṣ Bog je opisan kao "Samed": riječ čija etimologija, po Fazlur Rahmanu, znači "nepokretnu i neuništivu stijenu, bez majdanskih damara i šupljina, koja služi kao sigurno sklonište od poplava".[330] Poznato je da je *hypokeimenon*, jedan od ključnih izraza grčke filozofije, preveden na latinski kao *subiectum,* tj. ono što stoji ispod. U gramatičkom smislu, subjekt je onaj koji nosi predikat. Sred-

njovjekovna filozofija za subjekta određuje, dakako, Boga. Kao što jedna rečenica traži svoj subjekt, tako i čovjek, prosvjetiteljski subjekt, traga za osloncem; i nalazi ga u sebi. Nihilizam je trezvenost u pogledu ispraznosti svih *hypokeimenona*.

Tradicija bilježi da je Poslanik, a.s., kad god bi mu bilo teško, ustajao i klanjao. Izolacija, siromaštvo, glad, tuga, strah, priprema za borbu – namaz. Ono što je nekada bilo šćućurivanje na vjetrometini života sada je bio namaz, stajanje na čvrstoj stijeni. "Osloniti se na bilo šta manje od ove stijene, te osnovice sveg bivstvovanja, znači 'biti gubitnik'... jer bi to značilo odabrati život u paukovoj mreži."[331]

Postoje dva prostora u kojima se ljudsko biće sklanja. U jednom nas okružuje Bachelardova poetika i toplina stvari, koje nisu bezlične i anonimne; to su školjke što čuvaju tajne i kad nad njima blistaju svilene niti paučine. Drugi prostor jeste mjesto nepokretnosti bića, gdje nas okružuje tišina, životinjska toplina tijela, zapitanost, strah.

## 2. Džibril na obzorju jasnom

> Muhammed je izrastao u mladića u svom rodnom gradu gdje se sada druži s omladinom, izložen iskušenjima kojima ipak ne podliježe. Crveni fenjeri, obješeni na vrata kurtizana privlače ovu mekkansku omladinu, zanesenu oružjem, ženskim šarmom i poezijom. Opijaju se mladići maštajući o junaštvima Antare i ljubavnim doživljajima Imrul-Kajsa... Muhammeda a. s. povlači taj vrtlog. Ponekad čak osjeća podsticaj prema gornjoj četvrti grada, prema crvenom fenjeru. Ali, svaki put se dešava nešto što ga od toga odvraća.[332]

Nakon što iskusi jetimsku sudbinu, siromaštvo, sirotinjsku ljubav amidžinu i amidžino odbijanje da mu da ruku kćerke Fakete, pod izgovorom da je mladoženja siromašan[333] (svi smo iz mladosti ponijeli u život neki ljubavni ožiljak); sretni brak s Hatidžom; nakon što nauči ponešto o ljudskim egoizmima, vapajima i taštinama; nakon što upi u se stravične poglede idola i prazninu

ljudskih srca čiji uzroci su bili neodgonetljivi – Poslanik Islama, Muhammed, a.s., uđe u četrdesetu godinu života. Je li to doba kad se nemir stišava? Gase li se želje? Život koji je ispred, nije li tek kauzalni produžetak prohujale mladosti? Može li se ono „pećinsko“ i „pretpećinsko“ ukazati kao prioritetno, a islam tek kao njegov kauzalni odsjaj?

> Muhamed sada ima četrdeset godina. Zavjesa se ponovo diže i otkriva njegov životopis; međutim, mi ga nalazimo u dubokoj moralnoj krizi.[334]

Očito je vjernički strah pred poliperspektivizmom rezultirao guranjem u stranu ove teme. Zašto sve povijesti islama počinju s pećinom Hira i zašto pitanje „dolaska do pećine“ nije uopće hermeneutički tretirano? Poslanikov život je paradigma po kojoj treba živjeti. Ali, šta mi uzimamo od toga, antikvarnu sumu detalja, pravila i običajne horizonte, ili neku unutarnju logiku dolaženja do smisla? Kao što pećini i dostoji, tako i pećina Hira krije tajnu – ona je čvorno mjesto svake hermeneutike Poslanikovog života.

> Ali, Muhammed nije neki sistematski duh u potrazi za teorijom o porijeklu i skladu svemira, niti nemirni karakter u potrazi za izvjesnošću... Sasvim suprotno, dokumenti tog doba pokazuju da metafizički problem nije mučio njegovu svijest, pošto je on o tome već imao rješenje, djelomično intuitivno i lično, a djelomično naslijeđeno jer je njegova vjera u jedinog Boga dolazila od dalekog pretka Ismaila.[335]

Muhammed, a.s., je za vrijeme svog trgovačkog života proputovao veliki dio kruga opcrtanog biblijskim meridijanima. Blistava sazviježđa stopljena s utihlom karavanom u okeanu žutog pijeska; mirisi devine dlake i krvi; karavanske bestragije i volšebne oaze prepune smijeha, šerbeta i blagotvornog optjecanja vode; hanifi u pećinama, manastirima, golim brdima, pustinjskim isposničkim ćelijama i porušenim hramovima; tijela dizajnirana glađu i žeđu; paganska odanost pjesništvu i hrišćanstvo zabavljeno u samotraganju; abesinski zalasci sunca i sirijska ljubičasta

svitanja; svugdje ista mitologija, zaborav i jalova semiologija; riječ abesinska i perzijska minijatura; magrib i mašrik obgrljeni jezivim odsustvom istine; rijeke što teku iz iskona i Musaova stada na mršavim pašnjacima; raspadanje puti i ljudska ljubav prema puti; odjeci antropogene borbe na internacionalnom nivou – sve je to moglo popuniti prostor Poslanikovog putničkog iskustva, impresije i slike njegovog trgovačkog putopisa. Isprva, za mladosti, mora da ga je na putovanjima oduševilo šarenilo, antropološko, kulturno, religiozno, proizvođačko; sigurno je djetinje radoznalo gledao to mnoštvo i raznolikost; tada, vjerovatno, uživaše trgujući na sajmovima: kineska umiješnost što se ogledala u nekonvencionalnim pomagalima, indijske tkanine i boje, mirisi perzijski i bizantijsko oružje, mezopotamijske datule i hurme, predmeti i ljudske tvorevine ispunjavaše ga radošću iskustva i znanja. Trgovačko iskustvo je Poslaniku možda nametnulo i neka politička promišljanja: ekvivalentnost robe kao metafora društvenog odnosa, psihofizička jednakost ljudi, ali i odnos sluga – gospodar kao ne samo temeljni ekonomski odnos epohe već i nužni socijalni prostor u kojem se ljudi kreću.

Kada bi ga amidža pozvao na putovanje – a kasnije, za vrijeme samostalnih karavanskih poduhvata – njegovo srce bi vjerovatno obuzimala dječija radost koja je iščekivala ponovni susret s novim, čija je signatura bila opasnost i rast, popunjenje praznine što se širila u monotonim mekanskim danima i možda nada da će konačno pronaći odgonetku vasione, tamo u bijelom svijetu. Ali u sivoj Mekki uvijek ga dočekivaše isti, besmisleni i vrijeđajući fetišizam.

Sve je on vidio: i starce pogrbljene teretom godina, i bolesnike iscrpljene groznicom, i leševe za kojima su se kretale pogrebne povorke, i isposnike lutalice.

I bio je mrtav čovjek. Šćućuruje se, poput upitnika, među kamenjem, očajan. Zvijezde ranoranilice, vjetar u palminom lišću i tajnovitost vode, govoriše mu o svrhovitosti svijeta; ljudi i kipovi o haosu. Da, bio je mrtav.

„Zar je onaj koji je mrtvac bio, pa ga Mi oživili i dali mu Svjetlo da se njime među svijetom kreće, kao i onaj koji u tminama bludi i iz njih ne izlazi?“, upitat će kasnije Kur'an Muhammeda, a.s.

„Sigurno je da je Muhammedovo, a.s., vjersko iskustvo bilo iznenadno, kao da je mrtav čovjek postao živ“, piše Fazlur Rahman na tragu ovog ajeta.

Neminovno se nameće stara tema: sudbina. Postoji li, zaista, kantovski rečeno, kauzalitet sudbine? Sjetimo se Muhammeda ibn Zekerijja el-Razija, heretičnog filozofa, koji će negirati poslanstvo kao logički neodrživo i kontradiktorno s Božijom pravednošću: zašto bi Bog odabirao određene ljude? Zašto je Bog odabrao baš Muhammeda, a.s.? To heretično *zašto* zahtijeva odgovor. Sve replike u islamu svode se na jedan odgovor: Bog je tako htio. Ostalo je poetiziranje. (Je li odgovor, kao i svi veliki odgovori, toliko jednostavan: zato što je Muhammed, a.s., to zaslužio? Niko više od njega, u besmislu, u očaju, nije želio imati naslućivani smisao, više robovati Bogu, čija riječ nije stizala.) Fazlur Rahman će dilemu objasniti dihotomijom vjerski / prirodni idiom. Ajet: „Zar da oni raspodjeljuju milost svog Gospodara?, spada u vjerski idiom, dok je ajet „Bog najbolje zna kome / gdje će Poslanstvo Svoje dati!“ – dat u prirodnom idiomu.[336] „Da Bog nije htio, ja vam Kur’an ne bih učio“, naredit će Bog Muhammedu, a.s., u suri Yūnus da objasni poslanstvo svojim protivnicima.

Nakon onog prvotnog *ikre* utučen beznađem što se tajanstveno biće više nije javljalo, Muhammed, a.s., će pokušati da se baci s litice, ali ga je, prema hadisu, u tome onemogućio sam Džibril.

> Muhammed, a.s., je nastavio redovno odlaziti u samoću gdje ga je ponovo spopadala sumnja i obuzimao razdražujući nemir koji obilježava stanje njegove duše u to doba. Sada još više jer kao da osjeća prisustvo neke sjene koja tumara oko njega. On izlazi iz svog skrovišta. Grozničavo hita užarenim stazama Džebel en-Nura; guši ga nepoznato nadvijeno nad njegovom dušom, više ne može izdržati. Evo ga, nagetog nad klisurom; on vidi rješenje svoje drame... na dnu tog ponora. On želi da se oslobodi svoje tegobe i iskoračuje naprijed. Ali, brži je od njegovog pokreta glas koji ga zaustavlja: “Muhammede, ti si Božiji poslanik.” On podiže glavu; vidi horizont obasjan zasljepljujućom svjetlošću.[337]

Evo kako Ibn Kesir opisuje ovu epizodu:

> Prvo viđenje bilo je na početku poslanstva, kada je Džibril, a.s., došao Poslaniku, s.a.v.s., prvi put i prenio mu početak objave sure Ikre. Zatim je prestala objava jedan period, te je Vjerovjesnik, s.a.v.s, neprestano odlazio na vrhove brda razmišljajući kako bi se bacio odozgo, ali bi ga Džibril iz zraka dozivao: "O Muhammede, ti si, uistinu, Allahov poslanik, a ja sam Džibril."[338]

Pozivajući se na „ljetopisce" Suhejlija i Buharija Muhamed Hamidullah piše:

> Ljetopisci bilježe trenutačni prekid (*fetra*) iza prve ili iza prvih objava. Tokom iduće dvije ili tri godine u Muhammedu su se smjenjivale sljedeće faze dozrijevanja: najprije, bijaše to strah od objave, zatim nastupi razdoblje mira i zadovoljstva, iza kojega uslijedi ponovno očekivanje zanosa i, konačno, očajanje. Ljetopisci pričaju da se Muhammed, tokom ove posljednje faze, nekoliko puta u dubokoj tuzi penjao na brdo da bi se ubio; no, svaki put bi mu se ukazao anđeo Džibril (Gabrijel) i uvjeravao ga da je zaista Poslanik, Božiji glasnik; to bi ga za neko vrijeme utješilo pa se ponovno predavao molitvama i pobožnosti. Gotovo je potpuno prekinuo vezu s obitelji, te je spavao u predvorju Kabe; jedino što ga je odsada zanimalo bilo je očišćenje duše i sveopće milosrđe.[339]

Ovaj fascinantni, granični događaj potvrđuje kontakt Muhammeda, a.s., s nečim nadnaravnim, strašno tajanstvenim. Kakav je to bio očaj što ga je natjerao da se popne na liticu i pokuša skončati u bezdanu mraka i zaborava? Jenkelevitch citira Meterlinkovu začuđenost pred bočicom otrova: „Zar između živog čovjeka i velikih tajni onog svijeta postoji tek samo providni sjaj te staklene pregrade?"[340] Zar samo jedan hrabri potez stoji između čovjeka i tako moćne tajne?

„Samoubojstvo se rijetko vrši na temelju razmišljanja", kaže Albert Camus. Ono je uvijek rezultat krize i nesreće.

> Ubiti se, u stanovitom smislu, znači priznati, kao u melodrami. Priznati da nas je život nadmašio ili da ga ne shvaćamo.[341]

Samoubistvo, taj famozni i temeljni Camusov filozofski problem jeste validan odgovor u apsurdnom svijetu koji ne poznaje ili ne prihvata Objavu. Vjernici će slegnuti ramenima: bez Objave, šta drugo nego se ubiti?

> U četrdesetoj godini Muhammed a.s. iznenada dolazi pod uticaj jedne izvanredne pojave. Na rubu jednog ponora brda Hira on prvi put čuje glas: "O Muhammede, ti si Božiji poslanik!" on diže oči prema horizontu, zaslijepljen svjetlošću koja kao da okružuje neku nerealnu formu. Taj dvostruki osjećaj koji ga zaustavlja na pragu samoubistva postaje sada za njega dominantna, bolna preokupacija.[342]

Koliko su česti slučajevi da se osoba vrati „s ruba ponora" i počne da širi poruku o smislu i skladu svijeta? To je temeljita duševna transformacija, nepojmljiv zaokret. Koji čovjek ima snage za takvo nešto? Na koncu, zar bi taj smisao mogao imati svoje tlo u laži, zar bi se mogao održavati više od dvije decenije u nestvarnom? Čovjek koji je pokušao izvršiti samoubistvo zbog besmisla svijeta ili straha od ludila savršeno je iskren sa sobom, on je raščistio s obmanama. Očaj i dolazak na liticu govore o Poslanikovoj autentičnosti i iskrenosti. Kako je moguće da takav čovjek nastavi živjeti, održavajući se u eteru himbe i samoobmane? Lice Džibrilovo je spasilo Muhammeda, a.s., od apsurda.

U romanu *Putovanje praznih flaša* Kader Abdolah, inače i pisac petparačkog romana *Poslanik*, ostavlja nam lijep zapis o jednoj toploj, ljudskoj slici Poslanika, a.s.:

> A moj je otac imao svoj bunar. Jedne smo noći bili sami kod kuće, on i ja. Ležao sam na svom ležaju na podu. Odjednom, kao kroz san čujem da neko plače. Otvorim oči i uspravim se na ležaju. Zavjese bijahu skroz navučene a u našem je dvorištu izgleda neko gorko plakao! Pođoh da probudim oca, ali njega nije bilo. Njegovo mjesto je bilo prazno. Silno sam se prepao. Pođem ka pendžeru i oprezno

podignem kraj zavjese. Vani je sijao puni mjesec. Avlijom je i dalje odjekivao plač, ali još uvijek nisam nikoga vidio. A onda, tamo kod bunara se pomjeri neka sjenka i kleknu pokraj otvora. Nagnu se nad rupu i poče u nju nešto mrmljati. Silueta je govorila i govorila. Plačući istovremeno iz sveg glasa. O, Bože, pa to je bio otac!

Moj otac da plače! Bijaše to za mene stvarno strašan prizor, vidjeti ga okupanog suzama! A baš mi je on uvijek govorio kako muškarci ne smiju plakati. Teško dišući, vratim se u krevet, skutrim ispod pokrivača pa i ja gorko zaplačem. Odjednom sam začuo poznati zvuk njegovih koraka. Oprezno je otvorio vrata i ušao u sobu.

"O, zar si budan, sine? Plačeš li to? Šta se desilo?"

"Ti, ti si plakao, oče. Vidio sam te, tamo, pored bunara."

Prvo ne reče ništa. A onda je legao kraj mene, stavio mi lijevu ruku pod glavu. Desnicu položio sebi ispod glave.

"I muškarci smiju plakati, sine. I Muhammed, naš prorok, i on je plakao. Nekad kraj napuštenog bunara. Često na brdu Hira. Bijaše mu tada ravno četrdeset godina."

"Baš kao tebi sad, oče?"

"Pa da, baš kao meni sad. Noću bi se penjao na brdo Hira."

"A što je išao tamo?"

"Da se izjada na osami."

"Kome da se izjada, oče?"

"Zraku. Nebu. Ogrnuo bi svoju *abu* i mirno se popeo na vrh brda. Mjesečina. U podnožju brijega, grad bi mirno spavao. Ni ptice u zraku. Ni guštera na stijeni. Svi u carstvu snova. Samo noć, zrak i Muhammed."

"A šta je Muhammed pričao?"

"Popeo bi ti se on, sine, na sam vrh planine. Skoro do zvijezda. A onda bi pružio ruke ka nebu i iz sveg glasa viknuo: 'Ne mogu više izdržati! Ne mogu više izdržati!'"[343]

## 3. Pećina i trg

„Učena istraživanja izdvojila su njegov životopis iz nanesene pozlate. Slika dobivena poslije čišćenja još je ljepša, dirljivija", piše Fernand Braudel o Muhammedu, a.s., locirajući početke velike

civilizacije (civilizacije pokreta, civilizacije posredovanja) u jednu pećinu.

Odlazak u pećinu Hira, očaj u pećini Hira, dobijanje Objave u pećini Hira – je li riječ o nekoj simbolici? Silazak u pećinu je li silazak u sebe? Istina se uvijek javlja kao strogi zahtjev tragaocu da je prvo potraži u sebi, potom u svijetu? Pećina pa tek onda trg? Kao u idealističkoj epistemologiji, islam počinje tek silaskom u pećinu; sjetimo se Husserla koji u *Kartezijanskim meditacijama* citira Augustina: "In te redi; in interiore homine habitat veritas". Ali i Merleau-Pontija koji ga u uvodu *Fenomenologije percepcije* demantira:

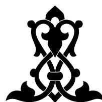
> Istina ne "prebiva" samo u "unutrašnjem čovjeku"; ili radije, nema unutrašnjeg čovjeka, čovjek je u svijetu, on se spoznaje u svijetu.[344]

Krenuti "iz pećine na trg" upućuje na prirodnu hronologiju: prvo srediti račune sa sobom, obuzdati svog psa, pronaći sebi stijenu koja mora postojati ili je sve užas nad užasima. Ipak, paradoksalno je koliko je „prava" pećina malo tretirana u tradiciji. Skoro da je namjerno izostavljana. Umjesto nepravedne selekcije u povijesnim udžbenicima, potrebno je izraditi arheologiju „pećine", jednu speleologiju koja bi definirala pećinski prostor kao fundamentalan. Takva disciplina osvijetlila bi razmišljanje o postojanju (Bogu, svijetu i čovjekovom položaju u njemu) kao primordijalni sadržaj vjerovanja. Povratak na Poslanikovu pećinu uvijek bi iznova artikulirao kur'anske zahtjeve da se razmišlja o ajetima u svijetu i čovjeku. Islam ne priznaje isposništvo, ali to ne znači da ne poziva na samoću, izolaciju i razmišljanje. Hira je simbol toga. Povremeno bježanje iz svijeta, umor i potreba za svođenjem računa pripadaju čovjeku kao i povratak u svijet nakon stabilizacije. Čovjeku pripada očaj, koliko i milost.

Fazlur Rahman zapaža kako „Muhammed, a.s., temperamentom nije bio agresivan ili nametljiv čovjek – zapravo, bliže proučavanje njegova karaktera otkriva prirodnu sjetu, zatvorenu, stidljivu i povučenu ličnost koja je za stupanje na historijsku scenu bila pokrenuta jednim nutarnjim žarom, nastalim iz bolnog viđenja

egzistencijalnog ljudskog stanja“.[345] On je „poslanik u očajnoj žurbi, jer vidi da je njegovo društvo u očajnom stanju“.[346]

Danas, muslimanska su društva u očajnom stanju. Poslanik, a.s., zaštitnik siročadi, nemoćnih i siromašnih, kojeg Kur'an naziva „Pokriveni“ i „Umotani“, umire a da mu porodica dva dana zaredom nije jela hljeb; to što je bio vladar trga nije ništa promijenilo. Već nekoliko decenija poslije, vladari trgova bili su drugačiji; nastupa hiljadu i četiri stotine godina borbe za moć. Oni uglovi za šćućurivanje, o kojima je pisao Bachelard, izmicali su muslimanima u blistavim prostranstvima dunjaluka sve dok se nisu iznenada, kao u Kafkinoj basni o mišu, preklopili u stupicu.



# TESBIH

## 1. Muzika sfera

Ne postoji ništa u toj prirodi što ne slavi Boga, iako samo čovjek (koji, kako kaže Kur'an, ne razumije slavljenje drugih stvorenja) ima sposobnost govora.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾[9]

Navedeni se ajet Denisa de Reugemonta dojmio „kao kakav glazbeni ključ".[347] Šta je to „slavljenje", koje je značenje kur'anskog izraza „tesbih"? Je li to onaj zastrašujući sklad što leži u srcu svake molekule; je li to zanijemljenost pred „moćnom tajnom", pred genijem; je li to muzika sfera o kojoj je govorio Pitagora, tvrdeći da je savršenstvo oličeno u broju, a šta je muzika do red brojeva?

> Pitagorejski odgovor na naša pitanja glasio bi sažeto ovako: Postoji jedna centralna harmonija – o njoj je pisao i fizičar Hajzenberg – koja prožima sav kosmos i u malom i u velikom, odnosno, po kojoj haos i postaje kosmos, tj. nešto sređeno. Tako se isti brojčani odnosi javljaju u svemu što postoji. Po istoj mjeri i omjeru skrojeni su i sazviježđa i mikroorganizmi. Muzika nije ništa drugo nego ponavljanje upravo onih omjera i odnosa koji su favorizirani u strukturi svijeta: ona je ugrađena u kosmos, bolje reći kosmos je muzikalno izgrađen. Po pitagoreizmu nije slavujeva pjesma muzika, nego je sam slavuj izgrađen kao muzika, slavujevo biće je inkarnirana muzika.[348]

9 *Zar ne znaš da Allaha hvale svi koji su na nebesima i na Zemlji, a i ptice širenjem krila svojih; svi znaju kako će Mu se moliti i kako će ga hvaliti.* (An-Nūr, 41)

Ili, još ljepše:

> Pitagorejska je pretpostavka da postoje skrivene veze između najudaljenijih oblasti, srodnosti duboke i stoga teško uočljive. Jedan te isti princip i jedan te isti omjer izgleda da se hiljadostruko ponavlja u raznim oblicima bića, stvari i pojava. Fantastično je skorašnje otkriće da se šumovi koje na dnu mora ispušta jedna školjka podudaraju s melodijom jedne švajcarske pastirske pjesme.[349]

Je li radikalno uporediti kur'anski termin „tesbih" sa „svetim ritmom svemira", s „tajnovitim glasom prirode", koji je moguće dokučiti čak i svijetu tišine?[350] Bethoveen se divio muzici šume; Massimo Dona zapaža kako je ovaj „najveći genije XIX vijeka" zahvaljivao Bogu na tišini, na toj 'nečujnoj partituri prirode' koja ga je činila sretnim".[351] „Dva glasa, dva saglasna svedočanstva, dakle, upućuju nas na to da razmislimo o postanku..."[352]

Ovim nedoumicama pojam „tesbih" je pomjeren s etičkog na estetsko područje, od praktičnog uma ka moći suđenja. „Svrhovitost prirode jeste pojam refleksivne moći suđenja, a ne uma", pisao je Kant praveći most od prirode do slobode.[353] Uočavanje svrhovitosti, ljepote ili uzvišenosti pripada našoj moći suđenja i gubitak tog „talenta" ne može, kaže Kant, nadoknaditi nikakva škola.[354] Da li ćemo zastati pred trakom dana i noći, pred lobanjama oblaka, ptičijim kliktajem ili kapima rose na jutarnjoj livadi i jauknuti, poput Kiša: „O, Bože, kako sam nemoćan pred ovim cvijećem"[355]– stvar je zdrave pameti, a ne diplome. Nesmotrenost je, kaže Simborska, proživjeti dan i noć ne pitajući se za bilo šta, ne čudeći se ničemu. Kolopleti lijepog (koje u aktivnosti naše uobrazilje predstavlja igru) i uzvišenog (koje predstavlja ozbiljnost) tu su radi nas, da razmislimo, da se divimo.

> ...prava uzvišenost mora se tražiti samo u duševnosti onoga ko sudi a ne u objektu prirode, čije prosuđivanje daje povod za to njegovo raspoloženje.[356]

A Rumi to ovako postavlja:

*Ono što slavopojac zaista slavi*
*jeste on sam, time što prećutno izjavljuje:*
*Moj pogled je bistar"*[357]

Zato Kur'an vezuje tesbih „onih koji razmišljaju" za svrhovitost prirode:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۞ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[10]

Kur'an nas neprestano poziva da razgledamo svijet, ne bismo li preko čuđenja i divljenja postavili neka temeljna pitanja. Kada čovjek, zagledan u sabahske izmaglice, ornamentiku leda ili radost svoje djevojčice (tog sunca na tepihu), kaže „Ah!" – to je tesbih. Meleki, koji su inače dosta umniji od ljudi, oštro uočavaju Svrhovitost. I dive joj se, srca im pucaju od straha pred ljepotom i uzvišenošću. To je tesbih. Da nije bio jedan od onih koji se dive, Junus bi ostao u kitovoj utrobi do Sudnjeg dana! Ili, recimo to ovako: čak je i u utrobi uljješare bio zadivljen; uplašen, ali zadivljen. Obratimo pažnju i na stilsku figuru paradoksa iz sure Yūnus kojom se opisuje šok s kojim će se suočiti vjernici u Džennetu:

﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[11]

Dova će im biti: divljenje, uzdah, šok; hodat će po Džennetu, očarani, zabezeknuti, i ništa im neće pasti na pamet da traže. Kao u Sokratovom paradoksu: „znam da ništa ne znam", i ovdje se kaže: dova će im biti da neće imati dova.

Šejh Sadi Širazi u Đulistanu se prisjeća kako je putovao jedne noći s nekom karavanom, te su se u zoru ulogorili na ivici jedne šume. Probudio ih je krik njihovog saputnika, jednog derviša koji

10 *U stvaranju nebesa i Zemlje i u izmjeni noći i dana su, zaista, znamenja za razumom obdarene, za one koji i stojeći i sjedeći i ležeći Allaha spominju i o stvaranju nebesa i Zemlje razmišljaju. "Gospodaru naš, Ti nisi ovo uzalud stvorio; hvaljen Ti budi i sačuvaj nas patnje u vatri!* (Āli 'Imrān, 190-191)

11 *Molitva njihova (u džennetima zadovoljstva) biće: Slavljen neka si, Allahu!"* (Yūnus, 10)

je otrčao u pustinju. Kad je svanulo, Sadi ga je upitao zašto je stvarao buku, a ovaj mu odgovori: „Primijetio sam kako slavuji pjevaju na drveću, jarebice u planini, žabe u vodi, divljač u šumi. Pomislih: nije u redu da sve slavi Stvoritelja, a ja da bezbrižno spavam.“[358]

A mi ćemo pomisliti: je li mogao uraditi nešto plemenitije od „urlikanja“? Je li na kakofoniju prirode mogao odgovoriti suvislije, kultivisanije? Težište je upravo na kriku. Jer se krik, kaže Zbignew Herbert, „tiče tišine“, „siromašniji je od glasa“ i „izmiče formi“. Krik „izražava istinu osjećanja iz rezervata prirode“.[359] Jer, sve može biti instrument za tesbih.

Postoji hiljadu načina da se poljubi zemlja, šapuće Rumi.

## 2. Dažd pravedni

Ima knjiga – poput *Don Kihota*, kako primjećuje Borges[12] – u kojima nije pala nijedna kiša. Niz stranice Kur’ana, te neuporedive knjige, kotrljaju se svjetlucave životonosne kapljice cijedeći se s oštrih stabljika harfova.

Kur’an svoje pedantne čitače, iz sure u suru, poziva da posmatraju i osluškuju kišu. Nebo, vjetrovi, oblaci, voda, raznobojno voće, mrtva zemlja, samo su popratni predikati kojima se opisuje ambijent kiše. Kur’anska deskripcija je elementarna: kiša („puna ptica i budućeg bilja“ Miljković) daruje život mrtvoj zemlji, a ova banalna meteorološka pojava svakodnevni je dokaz

12 Na ovaj podatak naišao sam u Borgesovoj *Osobnoj biblioteci*. Kasnije sam ponovo uzeo *Don Kihota* i odmah me kraj jedne krčme zapljusnula snažna kiša. Isti je slučaj s kur’anskim devama. Borges citira Gibbona koji u *Povijesti uspona i pada Rimskog carstva* tvrdi da u Kur’anu nema deva; Borges dalje na ovom netačnom podatku gradi tezu kako “istinski tipične crte mogu biti lišene lokalne boje”. Evo citata: “... da je postojala kakva sumnja u izvornost Kur’ana, mislim da bi ta odsutnost deva bila dovoljna da potvrdi njegovo arapsko podrijetlo. Kur’an je napisao Muhamed, a Muhamed, kao Arapin, nije imao nikakva razloga da zna da su deve arapska osobitost; za njega su one bile sastavni dio stvarnosti; nasuprot njemu neki bi se krivotvoritelj, kakav turist, neki arapski nacionalist, počeo odmah razmetati devama i karavanama deva na svakoj stranici; ali Muhamed je bio miran: znao je da može biti Arapin i bez deva...“

Božije moći da oživljuje ono što je mrtvo. Terminom kiše Bog referira na čovjekov goli život: težaci, beduini, seljaci, putnici Saharom, zarobljenici suše, znaju za svetost kiše: suočeni sa žegom i gladnim ustima oko sebe, dižu ruke k nebu... U kapima kiše, na koje Kur'an aludira, zvone enormni razmjeri ljudske ranjivosti.

Iako Kur'an konstatira kako je svakom narodu dodijeljen poslanik, sam ne spominje poslanike iz kišnih predjela. A poslaničke kiše, kada budu spomenute, nisu blagoslovljene plodonosne kiše, nego bujice i poplave („daždevi pravedni", rekao bi Dizdar) ili  kiše kamenja.

Gastson Bachelard u svojoj studiji o imaginaciji i poetici vode jedva da spominje kišu. Ali Bachelard je rođen u kraju potoka i rijeka, u valovitim dolinama Šampanje („U vodama ne nalazim beskraj, već dubinu"[360]), i za njega sanjarenje o vodi sadrži bezbroj poetskih mogućnosti: bistre vode (ogledalo kao prvotna funkcija vode), usnule, teške, mrtve vode (bistra voda mora da potamni, da upije mračnu patnju i guta sjenke kao crni sirup), materinske vode (mliječna ljepota jezera), čiste vode (čistoća sažima sve vrijednosti), silovite vode (tečni koeficijent udesa)...

Ali žeđ sanja vodu kroz samo jedan san.

Potrebno je u potpunosti ogoliti kontrast suša – kiša da bi se adekvatno pojmili ajeti o kiši. (Centralna drama biblijske priče o Iliji – Ilijasu, a.s. – odvija se u vremenu suše i čekanja kiše: kada je već paganski Izrael pogodila suša, na scenu stupa poslanik Ilija, koji grmi protiv lažnog božanstva Baala i nelojalnosti Jahveu. Kralj Ahab organizira takmičenje između 459 Baalovih svećenika i Ilije. Na žrtvenike stavljaju dva juneta, za Baala i Jahvea, a potom čekaju nebeski odgovor. Pobjeđuje Ilija, koji naređuje smrt za Baalove svećenike. „Poslije masakra Ilija se popeo na vrh brda Karmel i sjedio tamo u molitvi, sakrivši glavu među koljenima, šaljući s vremena na vrijeme svog momka da izvidi horizont. Konačno je dobio vijest o malom oblaku, veličine čovječijeg dlana, koji se diže od mora, a Ilija mu je tada rekao neka ide i upozori kralja Ahaba da požuri kući prije nego što ga uhvati kiša."[361])

Nije teško pretpostaviti kakav su konačni dojam kišni ajeti ostavljali u dušama vjernika: suočenih sa žegom, željnih svježine.

Život daje Bog, a ne ljudi, kao što kišu spušta On, a ljudi je mogu samo priželjkivati. Pustinja je najautentičniji ambijent za čitanje i razumijevanje ajeta o kiši: tu je moguće spoznati svu ozbiljnost poziva da se razmisli o vodi koja se spušta iz oblaka. Nije stoga ni čudo što se skoro svi poslanici, kratkotrajno ili konačno, vezuju za pustinju. Većina Poslanikovih biografa ističu kako je odrastanje u pustinji bilo ključno za njegov odgoj i razumijevanje svijeta. Gledajući ispucale i ranjave horizonte tu je razvio poseban odnos s prirodom; tu je spoznao kolika se ljepota prolije svijetom kada kiša natopi spŕženu zemlju. Dok je kao dječak posmatrao kišnu misteriju, nije mogao slutiti kako će sam postati – kako ističe Annemarie Schimmel – simbolom kiše.

Iako Kur'an upozorava na smrt i varljivost dunjaluka, u njemu se ipak život upoređuje s kišom, a ne pustinjom: kiša natopi tlo pa bilje uzbuja, ali poslije ipak postane suho, i vjetrovi ga raznesu. Simbolički bi bilo nedjelotvorno život porediti s pustinjom ljudima koji žive u oskudici. Za njih, život je čekanje kiše. S druge strane, ljudi koji žive u kišnim i inim izobiljima, življenje upoređuju s pustinjom. Živeći u komforu, usljed odsustva neke egzistencijalne punoće, postojanje im je pustinja. Nema ništa gore od tih kišnih pustinja. U romanu *Južno od granice, zapadno od sunca* Haruki Murakami pripovijeda o Hađimeu, čovjeku koji ima takoreći sve u životu: lijepu ženu koju voli Jukiko, dvije predivne kćerke, stan od 400 kvadrata, jedan od najposjećenijih džez barova u Tokiju, osam miliona jena na računu, pa čak i ljubavnice, ali njegov život nema punoću, nema smisla ili, u duhu eseja, u njegovom životu ne prokapava kiša. Njegov život je pustinja, „obična pustinja s dinama i kaktusima. U njoj ima različitih stvari, u njoj žive razne stvari... Svi tu žive. Ali jedino što zaista tu živi je sama pustinja. Kao u Diznijevom filmu *Pustinja koja živi*. To je dokumentarni film o pustinji." Eto, tako piše pisac iz jedne od najbogatijih zemalja u kojoj ni kiše, ni bilo kakvog drugog obilja ne manjka. Ali njegova riječ za život je *pustinja*. Roman završava tako što junak romana Hađime sjedi za kuhinjskim stolom, i ujutro nakon neprespavane noći misli o kiši.

> U tihoj tami, mislio sam na kišu koja pada na pučinu. Na kišu koja tiho pada na široko more, a da za to niko ne zna. Kiša bešumno udara u morsku površinu, a da za to ne znaju čak ni ribe.[362]

Kada oblaci istresu mračno breme na suhu zemlju, ona uzbuja i oživi, sve plane u bojama raznim, pa nam Bog u Kur'anu govori da pogledamo svijet nakon kiše, jer je tada on mnogo lijep i čudnovat. (U *Tübingenskom uvodu u filozofiju* Ernst Bloch evocira čuđenje pred kapima kiše jedne djevojčice iz Hamsunovog *Pana* kao paradigmu neotklonjivog udivljenja, čuđenja pred tajnom svijeta, kao početak šoka mišljenja: ovo nježno titranje prožima sve i velike riječi su beznačajne pred njegovim dahom.[363])

Kiša čini svaki molekul bremenit misterijom, kaže Rumi. Iz zemlje se pomole razne vrste bilja i predjeli zazelene, i onda tu izrasta klasje gusto, i palme, i grozdovi koje je lahko ubrati, i vrtovi lozom zasađeni, naročito masline i šipci, slični i različiti. Sve su to dokazi za ljude koji vjeruju. Možemo zamisliti s kakvom strašću kišu posmatra beduin nakon što je ispaša danima bila transformirana u pustopoljinu ili kako tmurno nebo gleda seljak nakon duge suše. Malo je pisaca koji su napetost iščekivanja kiše, žeđ i ustreptalost zemlje, stoke i ljudi opisali tako snažno, elementarno i poetično poput Ćamila Sijarića u *Bihorcima*: napet, skoro erotski opis kiše (iza čega slijedi ništa manje poetičan, ništa više erotski, prizor Halimačine obljube Hatke). Gradska kiša je nešto posve drugo. Vazduh se tek pročisti od smoga, čađi i prljavštine, prašina digne i uzmiriše sokacima i džadama, ali niko ne pleše dok voda kulja, slaveći manifestaciju obilja. Građani su lišeni percepcije kiše kao opstanka, kao što su lišeni svake dubine. Zarobljeni u olucima sistemā, građani našeg vremena sebe više ne doživljavaju kao dio jedne veće, kosmičke cjeline, kao kariku u „velikom lancu bića". Tako i kiša funkcionira kao dio posebne, gradske poetike. Jer u gradovima, kako kaže Henry Miller, vlada anatomska bjesomučnost, a „što je ritam bjesomučniji, duh je manji". U poeziji je kiša instrument kojim se intenzivira samoća gradskih individua ili pojedinačna nesreća koja može imati svakakve razloge i razne kontekste. Lijepo je za gradsku

kišu napisao Husein Hasković: Kiša je samo loše vrijeme, nikakav Božiji blagoslov, dobra tek ulice da spere.

Kur'an nas poziva da slušamo kako kiša pada, pošto je ona znak, bez obzira da li je milost ili kazna. Proza sporo teče pod mrkom kapom nebeskom: kiša u gradu duhova u slavnom *Pedru Paramu* čijem su se autoru, Huanu Rulfu, divili i Borges i Marquez i Fuentes; kiša u spomenutom Hamsunovom romanu *Pan* dok glavni junak, lovac, sjedi ispod stijene visoko u planinama i posmatra u daljini uzburkano more; Capoteovi njujorški potopi („Morski su psi mogli da plivaju kroz vazduh..."[364]); apokaliptične kiše u romanima Pola Austera.

Kaža o ubilačkoj kiši što je uzrokovala Potop nije ekskluzivno vlasništvo semitskih monoteističkih tradicija; skoro da nema tradicije bez predanja o potopu koji je zadesio zemlju. Indijske Vede i perzijska Avesta kazuju o toj katastrofi, ali i drevne tradicije u južnoj i sjevernoj Americi. A optimistični Rumi „izlječenje" upoređuje s kišom: izliječi me – učini mi ono što kiša radi s livadom.

﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾[13]

Ostavimo jednom po strani značenje „slušanja" kao „poslušnosti" i razmislimo o kiši kao znamenju za one koji slušaju ne želeći značenje. Može li u gnoseološkom smislu slušanje biti primarno kada je riječ o kiši? Zašto treba kišu slušati? I kada slušamo, šta treba čuti? Šta, kad je došlo do posvemašnje transformacije zvučnog pejzaža, do svepotirućeg zagađenja akustičnog fonda; zvukom sela, piše Peter Englund u eseju *Istorija tišine*, dominirali su iskonski zvuci prirode, prije svega kiša i vjetar, ta „Božija metla". Ali kada kultura prestane biti izuzetak a priroda pravilo, doći će do spomenutog onečišćenja. Teoretičari kulture otkrivaju buku kao problem čime je, očekivano, došlo do „prevrednovanja tišine". Naš svijet zvuka potpuno je drugačiji od akustičnog horizonta prošlih stoljeća.

13 *Allah vodu s neba spušta i njome život zemlji vraća! To je, zaista, dokaz za ljude koji hoće da čuju. (An-Naḥl, 65)*

> Jedna od stvari koje čine da nam je skoro nemoguće da zamislimo svet zvuka stare Evrope jeste da se sama priroda slušanja promenila. Nekada se slušalo na mnogo intenzivniji način – kao što je pomenuto, i seljak i lovac su morali da dekodiraju zvuke da bi mogli da prežive. Zvukovi su imali opipljivo značenje u mnogo većeoj meri nego danas, kada su se prometnuli u nešto u pozadini...[365]

Ali ponekad slušamo kišu i čini nam se samo što nije progovorila. Možda ne razumijemo šta kaže, a ponekad možda i razumijemo, ali ne znamo saopćiti, pošto je govor kiše neprevodiv poput muzike. Ali misterije ne postoje da bi bile odgonetnute. Svako odgonetanje događa se u jeziku, a jezik je sekundarni medij. Čovjeku bi trebala, kaže Rumi, usta široka kao nebo i jezik ogroman kao čežnja da iskaže sve to. A kada bi progovorili jezikom kiše – bilo bi to čisto bulažnjenje.

## 3. Krv ranjenih stvari

„Sjaj sunca koje izlazi, blještavilo sunca u podne, krasota sunca na zalasku – sve to nije nikad moglo u takvoj mjeri nadahnuti i raspaliti ljudsku maštu kao hladni žućkasti sjaj zlata", odmahivao je glavom Paul Tabori pokušavajući da napiše historiju ljudske gluposti.[366] Ipak, rijetki će gledajući zalazak sunca vidjeti žuto blago. „Ja sam tužan poput zalaska sunca", uzdiše Pessoa. Akšami se tiču naše sjete, a ne pohlepe.

Za naučnika, akšam je optička pojava, trenutak kad Sunce, nebo i zemljina tama stupaju u geometrijski odnos koji rezultira igrom elementarnih svjetlosnih čestica u horizontu vidnog presjeka. Akšam je lijep, ali ne i mističan, zanimljiv, ali ne i neodgonetljiv i intrigantan kao za slikara koji će čitav život slikati sutone – bez snage da ih odgonetne. Naučnik u sutonu ne vidi ništa mistično, ništa osim još jedan atmosferski događaj koji će obraditi meteorologija. U *Tužnim tropima*, Claude Levi-Strauss piše:

Za naučnike su svitanje i sumrak jedna te ista pojava, kao i za Grke, koji su jutro i večer označavali istom riječi sa dva različita izgovora. To ukazuje na davanje prvenstva teorijskim spekulacijama i na neobično zanemarivanje konkretnog vida stvari. Takvo gledanje bilo bi prihvatljivo kad bi se jedna tačka na zemlji neprestano kretala između upadne i izlazne zone sunčevih zraka. Ali, u stvarnosti, ništa se toliko ne razlikuje kao jutro od večeri. Rađanje dana je preludij, a njegov smiraj uvertira, koja se, kao u starim operama, izvodi na kraju umjesto na početku. Sunčevo lice najavljuje trenutke koji će uslijediti: kad je tmurno i sivkasto, prvi jutarnji sati sigurno će biti kišoviti; kad je rumeno, svijetlo, pjenasto, uskoro će zablistati jasna svjetlost. Ali, zora ne sudi ostatku dana. Ona samo započinje meteorološku aktivnost i kaže: padat će kiša, biće vedro. Zalazak sunca je druga stvar; tu imamo čitavu predstavu sa početkom, sredinom i krajem; sažet prikaz bitaka, pobjeda i poraza koji su se tokom prethodnih dvanaest sati smjenjivali na opipljivi, ali usporeniji način. Osvit je samo početak dana, suton je njegovo sažeto ponavljanje.
Zbog toga ljudi pridaju veću pažnju zalasku nego izlasku sunca; svitanje samo upotpunjuje podatke koje im daju termometar, barometar i – kod manje civiliziranih – mjesečeve mijene, ptičiji let i smjenjivanje plime i oseke. A zalazak sunca ih uzdiže, objedinjujući u tajanstvene sklopove one vijugave putove kojima su tumarali vjetar, hladnoća, toplota ili kiša. Iz tih pramenastih konstelacija mogu se iščitavati i igre svijesti. Kad nebo počne blistati od svjetlosti sunca na zalasku (kao što u nekim pozorištima početak predstave najavljuje blago osvjetljavanje rampe, a ne tri tradicionalna udarca o gong), seljak zastane na stazi, ribar zaustavi svoju barku, a divljak zatrepće kraj vatre što se već lagano gasi.
Sjećanje je čovjeku veliko uživanje, ali ne kad doslovno reproducira događaje, jer bi malo ko pristao ponovo proživjeti napore i patnje kojih se tako rado sjeća. Sjećanje je sam život, ali drukčijeg kvaliteta. A kad se sunce spusti na uglačanu površinu mirne vode, kao kakav obol škrtog neba ili kad njegov disk ocrta vrh neke planine kao krut izreckan list, čovjek doživi, u kratkoj fantazmagoriji, otkrovenje u pravom smislu riječi: ukažu mu se tajanstvene sile, magle i munje čije je mračne sudare naslućivao čitavog dana u dubini svoje duše.[367]

Za naučnika, akšam je naprosto činjenica, jedna među mnogima koje grade svijet. Ludwig Wittgeinstein je u *Logičko-filozofskom traktatusu* dao univerzalnu naučnu definiciju svijeta: ”Svijet je određen činjenicama i time što su to sve činjenice.”[368] Ali, u naučnom smislu akšam i nije pretjerano obećavajuća činjenica; budući da nije pogodan za eksploataciju, naučnici se okreću opipljivim stvarima, tvrdoj dubini materije. Već je moderno doba nagovijestilo krah korespodencije duše i pejzaža, a u postmodernoj govoriti o istini i smislu... Zbunjen pred iskonskim fenomenima, naučnik šuti i okreće se onome o čemu može govoriti. Naše doba je platilo cijenu pozitivizma: zbog ravnodušnosti prema prirodi, došlo je do pobune unutrašnje prirode.

> Nekad je težnja umjetnosti, književnosti i filozofije bila izraziti značenje stvari i života, biti glasom svega onoga što je nijemo, obdariti prirodu organom za doznavanje njenih patnji... Danas se oduzima prirodi govor. Nekad se mislilo da svaki izraz, riječ, krik ili pokret ima bitno značenje; danas je on tek jedan događaj. Istina da je u tome procesu priroda izgubila svoju sposobnost da ulije strahopoštovanje, svoje *qualitates occultae*, ali posve lišena prilike da govori kroz duše ljudi... priroda izgleda da se sveti. Moderna neosjetljivost prema prirodi zaista je samo varijacija pragmatičnog držanja koje je tipično za zapadnu civilizaciju u cjelini.[369]

Slikaru je akšam paradigma izazova, otvorena pozornica iskona boja. Svi mogući odnosi boja pokazuju se u nježnoj sutonjoj igri, od suhoparne repeticije do urnebesnih kontrasta, od alternacije čudnih tonova do veličanstvenih gradacija koje može zapaziti samo uvježbano oko. Slikar lokalizira akšam: akšam na moru, planini, u pustinji i proplanku, škrte zimske zalaske sunca i blještave ljetne zalaske, jesenje rumenilo i proljetna tama, bistri akšam sela i zamućeni akšam metropola. Čujmo slatkorječivog Zulfikara Džumhura:

> Godinama ne mogu da zaboravim neke zalaske sunca u Kastilji. Nekoliko dana posmatrao sam smiraj dana u Toledu. Tek tada

> shvatio sam i razumeo jednu polovinu El Grekovog slikarstva. Veliki čarobnjak iz Toleda čitavog života se u stvari trudio da verno i istinito prenese i naslika ono što se pred njegovim očima zbivalo danima, nedeljama i godinama. To su ta El Grekova nebesa za koja mnogi neupućeni misle da su izmišljena. Veliki slikar nije ništa izmišljao ni dodavao svojim podnebljima. Sve je bilo kao pred njegovim očima.
> U Kastilji se u smiraj dana događaju takvi prizori i predstave na svodu nebeskom da je pravo čudo kako te mirakule i na zemlji ne ostave trag i ne bivaju praćene silnim grmljavinama i strahovitim zemljotresima. Pravo je čudo kako te orgije boja i svetlosti na nebu prati savršen i spokojan mir na zemlji. Po mojoj zamisli i čuvstvu tada bi na zemlji moralo sve da zvuči i da se ori od silnih krikova i zapomaganja. Trebale bi se tada pod kapom nebeskom izliti reke i jezera i usahnuti izvori. Morale bi popucati stene, popadati kule i tornjevi i poskapati blago po stajama.[370]

Ali, pjesnik se najviše muči s akšamom. (”*Šta dira tebe tol›ko u tom sutonu*?” Goethe, *Faust*) On je tu potpuno bespomoćan. Njegov uvid u krnjavost riječi je potpun. Pa, ipak, gotovo da nema velikog pjesnika koji nije pjevao o akšamu. Baudelaire u sutonu vidi druga plijena i pljačke, trenutak kad se ”jato zlih demona budi”, kad spleen Pariza jenjava jer ”u vjetru što svjetlo odbljescima vije / prostitucija se na ulici pali / kao mravinjak...”[371] Kod Tagorea je ljubav uljepšana plićakom sutona, u suton započeta i u neki nesretni suton okončana.

Borges i akšam? Tišinu, satkanu od nadmudrujuće igre napregnutih beonjača i oštrih slova (prosutih djelića svemirskog ogledala) prekidaju predakšamski otkucaji satnih kazaljki. Pred akšam prašina eflorira po biblioteci, iznenada oživljuje nahranjena kosim, rebrastim sunčevim trakama. Akšamsko zatišje tišine, kakofonija i užurbani koraci na ulici jasan su mu znak kad treba prekinuti s čitanjem, obredno odložiti štivo i spremiti se za akšamsku molitvu udivljenja.

On, Jorge Luis Borges, poluslijepi starac koga u povijesnim gibanjima začeše Arapi, Goti i Saksonci, svakog akšama zaziva Boga na dva jezika što su mi prisni, pokušavajući Ga razumjeti.

Zahvaljuje mu se na Vergilijevom stihu i engleskom prijevodu Homera, na aporiji apokatastasisa i aporiji Ahila i kornjače, na povijesnoj snazi bodeža i mom gradu Buenos Airesu, njegovim predgrađima što se u ravnicu šire i pampi što se širi po mom srcu, na Leibnizovom optimizmu i Voltairovom naivnom, glupavom prkosu, na sjeni javora i pjesmi vrbika, na vlastitom Mjesecu samoće što me opravdava i daje mi utjehu.

Zna da je akšamska kvintesencija nepojmljiva u knjigama. Kapi smo Heraklitove rijeke, ali u našem talasanju ostaje stalan, čvrst i postojan akšamski odsjaj. To je ono trajno: naše divljenje, naša molitva, naše ah! Traje kao stabilna nit što povezuje stoljeća.

Je li iko, Bože, više od njega uživao u akšamu i strastvenije mu želio sročiti metaforu, strofu i himnu? Ko je više od njega želio riješiti jednačinu sumraka sklupčanog u rasutoj dugi? Zapalio je svoj glas na akšamima, nazvavši ga *mračnim draguljem okovanim u vremenu* i *Sudnjim danom*, jer je svaki akšam – Sudnji dan.

Stoji na balkonu iznad cvrčave ulice i gleda danima kako akšam blagosilja periferiju svojim tajnama. Ova slika je vječna i za srce srasla, prizor sutona u predgrađu: tama se širi kao krv ranjenih stvari, u daljini se čuje gitara, večeras ulice pamte da su nekoć bile polja, pucketaju rujni vrtlozi žestokih lomača; evo, sad prođe neki dronjavi prosjak i umnoži tugu večeri. Uvijek je ganutljiv akšam kad daje predgrađu boju hrđe. Ponekad mu se čini da je jedini posmatrač ove ulice; da umre, niko je više ne bi gledao.

Mora se pripremiti za sudbinu svoju – sudbinu Homerovu, Demokritovu, El-Mearrijevu, Huxleyovu i Taha Huseinovu. Mora natočiti u svoje srce ovaj jecavi krik sa zapada što para dušu, ovu drečavu zastavu sačinjenu od krila melekovih, ovu svrnutu ljubav Nužnog Uma; ne smijem propustiti nijedan akšam – tama će biti preduga, slična vječnosti. Pamćenje mora opskrbiti plesom akšamskih svjetala i sjenki, bistrom igrom boja, besmrtnom igrom fotona – igrom ovjenčanom ehom vječnosti.

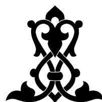
Od naših pjesnika odabiremo suton Hamze Hume – suton razdvojenih ljubavnika, ispunjen čežnjom srca i pejzaža, arhaičnim erotskim uzdasima. Pa, ipak, među umjetnostima, književnost ima najkrhkija sredstva za izražavanje iskustva akšama.

(”Svakako ima nešto neizrecivo. Ono se pokazuje, ono je mistično.” L. Wittgeinstein)

Nema čovjeka koji nije bio religiozan u vrijeme nekog akšama. Naučnik, slikar i pjesnik, muzičar i mornar, vjernik i grješnik, svaki na svoj način, sluti ljepotu Stvoritelja. (Otto piše o polumraku uzvišenih trijemova što nadsvođuju hramove, o vječnom unutarnjem akšamu bogomolja koji održava sjećanje na numinozno: tmina je šutnja, a tajnovita polutama bi ipak da nešto kaže.) To je trenutak – akšamsko treptanje elemenata – kad se brišu okovi nomenklatura i molitva se izgovara srcem, nemušto ali ne bez značenja, odjekujući iznad svakog imena i parcijalnog jezika. Na Margaretino pitanje vjeruje li u Boga, Faust odgovara:

*Sve je osjećaj;*
*ime je odjek i dim,*
*zamagljujuć nebesni žar.*

Nedovoljno naspavani Emil Cioran posmatra sunčeve zalaske sa mnogo nestrpljenja čekajući da mu se ”ostvari najveći užitak”: rasprskavanje sunca, gašenje zvijezda, mrvljenje svemira. Prema islamskoj tradiciji, jednog akšama Israfil će odsvirati posljednji zvižduk u dunjalučkoj utakmici. Nebo će se rascijepiti, planine pokrenuti, mora vatrom napuniti. Trka, grubi startovi i podvale, simuliranja i iluzorne pobjede, bit će okončani. Na meridijanu vremena postoji pravda, iako nas poezija kretanja podučava samo trošnosti, haosu i nepravdi.



# BILJEŠKE

1 Amin Maalouf, *U ime identiteta*, Prometej, Zagreb, 2002, str. 29.

2 Elias Kaneti, *Glasovi iz Marakeša*, Svjetlost, Sarajevo, 1982.

3 Annemarie Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 207.

4 Artur C. Klark, "Devet milijardi Božijih imena", kratka SF priča objavljena 1953. godine u časopisu *Star Science Fiction Stories*, No.1

5 John Fante, *Sačekaj proljeće Bandini*, Buybook, Sarajevo, 2004.

6 Esad Duraković, *Stil kao argument: nad tekstom Kur'ana*, Tugra, Sarajevo, 2009, str. 15-19.

7 Karen Armstrong, *Povijest Boga*, Prosvjeta, Za"greb, 1998, str. 26.

8 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 12.

9 *Poruka Kur'ana*, prijevod i komentar Muhammed Asad, El-Kalem, Sarajevo, 2004.

10 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, CNS / El-Kelem, Sarajevo, 2011, str. 188.

11 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 276.

12 Ismail R. al Faruqi, *Tewhid*, El Kalem / CNS, Sarajevo, 2008, str. 48-72.

13 Al Faruqi, *Tewhid*, str. 73-78.

14 Husein Hasković, *Matična knjiga mrtvih*, Bosnia Ars, Tuzla, 2004.

15 Ahmed Behdžet, *Allah, islamsko poimanje i vjerovanje*, El-Kalem, Sarajevo, 1990, str. 10.

16 Amin Malouf, *Baldassarovo putovanje*, Tugra, Sarajevo, 2005, str. 16.

17 Malouf, *Baldassarovo putovanje*, str. 28.

18 Annemarie Schimmel, *Isus i Marija u islamskoj mistici*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009, str. 61.

19 Schimmel, *Isus i Marija u islamskoj mistici*, str. 69.

20 Schimmel, *Isus i Marija u islamskoj mistici*, str. 83.

21 Tomas Mann, *Josif i njegova braća*, Bigz, Beograd, 1990, str. 94.

22 Armstrong, *Povijest Boga*, 276.

23 Sejjid Husein Nasr, *Vodič mladom muslimanu*, Ljiljan, Sarajevo, 1998.

24 Abdulhamid Ahmed Ebu Sulejman, *Univerzalna civilizacijska kur'anska misao*, CNS / El-Kalem, Sarajevo, 2011.

25 „Knjiga izlaska", *Biblija*, Dobra vest, Novi Sad, 1988, str. 37.

26 Jorge Luis Borges, Sabrana djela, *Izmišljaji / Umotvori*, Grafički zavod hrvatske, Zagreb, 1985, str. 202

27 Borges, *Izmišljaji / Umotvori*, str. 205.

28 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 34.

29 *Poruka Kur'ana*, str. 822.

30 Jorge Luis Borges, *Druga istraživanja*, Zagrebačka naklada, Zagreb, 2000, str 152–155.

31 Borges, *Druga istraživanja*, 154.

32 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 233.

33 Armstrong, *Povijest Boga*, 234.

34 Armstrong, *Povijest Boga*, 293.

35 Armstrong, *Povijest Boga*, 246.

36 Geršom Šolem, *Kabala i njena simbolika*, IP Plavi krug, Beograd, 2001, str. 127.

37 Šolem, *Kabala i njena simbolika*, str. 143.

38 Šolem, *Kabala i njena simbolika*, str. 138.

39 Šolem, *Kabala i njena simbolika*, str. 206-207.

40 Šolem, *Kabala i njena simbolika*, str. 238-239.

41 Feriduddin Muhammed Attar, *Govor ptica*, Stylos, Novi Sad, 2005.

42 Šejh Sadi Širazi, *Đulistan*, El-Kalem, Sarajevo, 1989.

43 Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, str. 207.

44 Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, str. 207.

45 Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, str. 207.

46 Mevlana Dželaludin Rumi, *Jedino sve*, Izdavač: Oliver Knežević, preveli i prepjevali Aleksandar Đusić i Aleksandar Ljubiša, str. 106.

47 Rudolf Otto, *Sveto*, Svjetlost, Sarajevo, 1983, str. 54.

48 *Arapska poezija*, Izdavačko preduzeće "Rad", Beograd, 1977, str. 61-62.

49 Jorge Luis Borges, *Priručnik fantastične zoologije*, Znanje, Zagreb, 1980.

50 Laš Fr. H. Svensen, *Filozofija zla*, Geopoetika, Beograd, 2006, str. 10.

51 F.M. Dostojevski, *Bjesovi*, Sveučilišna naklada LIBER, Zagreb, 1980, str. 462.

52 Dostojevski, *Bjesovi*, str. 463.

53 Dostojevski, *Bjesovi*, str. 464

54 Svensen, *Filozofija zla*, str. 18.

55 Za one koji nisu čitali ovo remek-djelo, evo citata: "Dok je kao dječak gledao velikog anđela s urezanim stručkom ljiljana, obuzelo ga je hladno i bezimeno uzbuđenje. Dugi prsti njegovih velikih ruku su se stisnuli. Osjetio je da želi više nego išta na svijetu da istančano reže dlijetom. Htio je nešto mračno i neizrecivo iz sebe iskaliti u hladnom kamenu. Htio je rezati anđelovu glavu… Nikad nije naučio kako se kleše anđelova glava. Goluba, janje, glatke sklopljene mramorne ruke smrti, i slova lijepa i dotjerana – ali nikako anđela." (Thomas Wolfe, *Pogledaj dom svoj, anđele*, Sveučilišna naklada LIBER, str. 12)

56 Charles Taylor, *Bolest modernog doba*, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 1995.

57 Erich Fromm, *Bjekstvo od slobode*, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 19.

58 Isak Baševis Singer, *Strasti i druge pripovjetke*, Sarajevo, 1986.

59 Czaslav Milosz, *Gde sunce izlazi i gde zalazi*, Dob, Beograd, 1981., str. 36.

60 Ibn Kesir, *Kazivanje o vjerovjesnicima*, Ilum, Bužim, 2007.

61 Dželaluddin Rumi, *Tajne uzvišenosti*, Bookline, Sarajevo, 2011, str. 151.

62 *Poruka Kur'ana*, str. 663.

63 Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, str. 383-387.

64 Rumi, *Tajne uzvišenosti*, str. 117.

65 Ibn Kesir, *Kazivanje o vjerovjesnicima*, str. 178.

66 Attar, *Govor ptica*, str. 151.

67 Milan Kundera, *Nepodnošljiva lakoća postojanja*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 10.

68 Kundera, *Nepodnošljiva lakoća postojanja*, str. 9.

69 Gaston Bašlar, *Poetika prostora*, ALEF, Beograd, 2005, str. 108.

70 Schimmel, *Isus i Marija u islamskoj mistici*, str. 38.

71 Schimmel, *Isus i Marija u islamskoj mistici*, str. 120.

72 Gaston Bašlar, *Voda i snovi*, *Ogled o imaginaciji materije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1998.

73 Priča ide ovako: Hvalila se dva meleka, Harut i Marut, svojom čistoćom i nevinošću, čudivši se ljudskom griješenju. Bog ih iskuša i pretvori u ljude. Prve tjelesne noći sretnu prelijepu ženu, Blistavu, i tako se zbuniše da odmah nasrnuše na nju. "Ja sam tuđa žena", reče im ona, "ako me želite, morate me oteti od supruga." Harut i Marut bez razmišljanja (da, bez razmišljanja) odoše, ubiše muža i zadovoljiše želje s Blistavom. Bog ih pozva: "Birajte između kazne na dunjaluku i kazne na budućem svijetu." Izabraše kaznu u vremenu, i bijahu "obješeni na lancima između nebesa i Zemlje kao opomena anđelima i ljudima da svaka vrlina razara samu sebe ako izgubi skromnost." (Muhammed Asad, *Put u Meku*, El-Kalem, Sarajevo, 1990, str. 134)

74 *Poruka Kur'ana*, str. 21.

75 *Tefsir Ibn Kesir*, skratio i izabrao najvjerodostojnije hadise Muhammed Nesib er-Rifa'i, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002, str. 52.

76 Borges, *Priručnik fantastične zoologije*, str. 171.

77 Martin Lings, *Drevna vjerovanja i moderna sujevjerja*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1997, str. 21.

78 Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, str. 384.

79 Mevlana Muhammed Jusuf Kandevlevi, *Cvjetovi iz Muhammedove s.a.v.s. bašče*, izbor hadisa iz najvjerodostojnijih zbirki, Sarajevo, 2009, str. 71.

80 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, str. 185.

81 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, 188.

82 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, 187.

83 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, 189.

84 Rešid Hafizović, *O načelima islamske vjere*, Bemust, Zenica, 1996, str. 72.

85 Hafizović, *O načelima islamske vjere*, str. 81.

86 Jose Saramago, *Evanđelje po Isusu Kristu*, Svjetlost, Sarajevo, 1999, str. 328.

87 *Poruka Kur'ana*, str. 4.

88 *Tefsir Ibn Kesir*, 1308.

89 Muhamed Hamidullah, *Muhammed a.s.*, Zagreb, 1977, knjiga I, str. 139.

90 *Tefsir Ibn Kesir*, str. 1308.

91 *Tefsir Ibn Kesir*, str. 1301.

92 Mirce Elijade, *Mit o vječnom povratku*, "Naklada Jesenski i Turk", Zagreb, 2007, str. 21.

93 Elijade, *Mit o vječnom povratku*, 21.

94 Elijade, *Mit o vječnom povratku*, 22.

95 Luis Mamford, *Grad u istoriji*, BOOK & Marso, Subotica, 2006, str. 10.

96 Elijade, *Mit o vječnom povratku*, str. 22.

97 Elijade, *Mit o vječnom povratku*, str. 28.

98 *Tefsir ibn Kesir*, str. 1301.

99 *Poruka Kur'ana*, str. 815.

100 Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, str. 384.

101 Muhammed Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, El-Kalem, Sarajevo, 2000, str. 149.

102 Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu,* str. 149.

103 Hans Blumenberg, *Svjetlost kao metafora istine*, Oktoih, Podgorica, 1999.

104 Sejjid Husejn Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, El-Kalem, Sarajevo, 1991.

105 Ebu Hamid el Gazali, *Oživljavanje vjerskih znanosti*, Bookline, Sarajevo, 2006.

106 Attar, *Govor ptica*, str. 161.

107 Ebu Hamid El-Gazali, *Niša svjetlosti*, Mešihat Islamske zajednice u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 1995.

108 *Muslimova zbirka hadisa*, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 961.

109 Rajner Marija Rilke, *Devinske elegije*, Izdavačko preduzeće "Rad", Beograd, 1969, str. 5.

110 Gabriel Marcel, *Imanje i bivstvovanje*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989, str. 19.

111 Italo Kalvino, *Ako jedne zimske noći jedna putnik*, Biblioteka Vijesti. XX vijek, Podgorica, 2003, str. 177-178.

112 Jean-Jacques Rousseau, "Ogled o poreklu jezika", *Ideje*, august–septembar, MCMLXXV, Beograd, 1975.

113 Daniel Dž. Borstin, *Svet traganja*, Geopoetika, Beograd, 2003, str. 27.

114 Daniel Dž. Borstin, *Svet otkrića*, *Pripovest o čovekovoj potrazi za spoznajom sveta i samog sebe*, Geopoetika, Beograd, 2008, str. 551.

115 Borstin, *Svet otkrića*, str. 550.

116 Daniel Dž. Borstin, *Svet stvaranja*, *Istorija junaka mašte,* Geopoetika, Beograd, 2004, str. 61.

117 Borstin, *Svet stvaranja*, str. 62.

118 Borstin, *Svet stvaranja*, str. 63.

119 Borstin, *Svet stvaranja*, str. 63.

120 Borstin, *Svet stvaranja*, str. 66.

121 Feriduddin Attar, *Spomenica dobrih*, Kulturni centar I.R. Iran, Sarajevo, 2004.

122 R.V. Emerson, *Ogledi*, Grafos, Beograd, 1983, str. 84.

123 Emerson, *Ogledi*, str. 85.

124 Tariq Ramadan, *Radikalna reforma*, CNS / El-Kalem, Sarajevo, 2011, str. 107.

125 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, str. 141.

126 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, str. 146.

127 Ramadan, *Radiklna reforma*, str. 106.

128 Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, str. 115. Vidjeti također: Mustansir Mir, *Ikbal, Velikan islamske civilizacije*, Tugra, Sarajevo, 2008, str. 98.

129 Ikbal, *Obnova vjerske misli*, str. 79

130 Ernst R. Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, Naprijed, Zagreb, 1998.

131 Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, 373

132 „Ljuti me strateško iskorištavanje pojma islam", intervju, razgovarali Mirza Sarajkić i Samedin Kadić, *Novi Muallim, časopis za odgoj i obrazovanje*, ljeto 2010, god. XI, br. 42.

133 „Ljuti me strateško iskorištavanje pojma islam", intervju.

134 Rumi, *Jedino sve*, str. 116.

135 Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, str. 115.

136 Rumi, *Jedino sve*, str. 11-12.

137 Rumi, *Jedino sve*, str. 199.

138 Rumi, *Jedino sve*, str. 131.

139 D.T. Suzuki i E. From, *Zen budizam i psihoanaliza*, Nolit, Beograd, 1964.

140 Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, str. 62.

141 Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, str. 63.

142 Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, str. 375.

143 Czeslav Mislosz, *U dolini rijeke Isse*, Znanje, Zagreb, 1986.

144 Gazali, *Život poslije smrti*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2012.

145 Ibn Tufayl, *Živi sin Budnog*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1985, str. 130.

146 Ebu Hamid el-Gazali, *Izbavljenje od zablude*, Neimar, Visoko, 1998.

147 Seren Kjerkegor, *Strah i drhtanje*, Bigz, Beograd, 1975, str. 64.

148 Max Weber, *Sociologija religije*, Kruzak, Zagreb, 2000, str. 41-51.

149 Nikolaj Berđajev, *Filozofija nejednakosti*, Oktoih, Podgorica, 2001.

150 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 56.

151 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 57.

152 Malik ibn Nebi, *Kur'anski fenomen*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1989, str. 49.

153 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 75.

154 Ibn Nebi, *Kur'anski fenomen*, str. 104.

155 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 73.

156 Ibn Arabi, *Dragulji mudrosti*, Prosveta, Novi Sad, 2007.

157 Rumi, *Tajne uzvišenosti*, str. 45.

158 Većina izvora uzeta je iz sjajne hrestomatije dr. Hilme Neimarlije *Filozofija povijesti,* Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2006.

159 Ernst Casasirer, *Filozofija Simboličkih oblika / Mitsko mišljenje*, Novi Sad, 1985.

160 Jean-Pierre Vernant, *Vaseljena, bogovi, ljudi*, Čačak – Beograd, 2002.

161 Mirce Elijade, *Mit o vječnom povratku*, "Naklada Jesenski i Turk", Zagreb, 2007, str. 119.

162 Elijade, *Mit o vječnom povratku*, str. 122.

163 Elijade, *Mit o vječnom povratku*, str. 124.

164 Nikolaj Berđajev, *Smisao istorije*, Nikšić, 1989.

165 Erich Fromm, *Dogma o kristu / Bit ćete kao bog / Psihoanaliza i religija*, Zagreb, 1986.

166 Karl Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Zagreb – Sarajevo, 1990.

167 Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*.

168 Al Faruqi, *Tewhid*.

169 Lord Acton, *Povijest slobode*, Zagreb, 1999.

170 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 421.

171 Attar, *Govor ptica*, str. 341.

172 Miloš N. Đurić, *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1997, str. 240.

173 Đurić, *Istorija helenske etike*, str. 270.

174 Sir David Ross, *Platonova teorija ideja*, Kruzak, Hrvatski Leskovac, 1998.

175 Kundera, *Nepodnošljiva lakoća postojanja*, str. 112.

176 Vladimir Jenkelevitch, *Smrt*, Zid, Sarajevo, 1997, str. 116.

177 Mann, *Josip i njegova braća*, str. 85.

178 Hanif Kurejši, *Tijelo*, Plato, Beograd, 2003, str. 148.

179 Philippe Aries, *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages tothe Present*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1974, str. 7.

180 Aries, *Western Attitudes toward Death*, str. 9.

181 Ginter Anders, *Zastarjelost čovjeka*, Nolit, Beograd, 1985, str. 254.

182 Aries, *Western Attitudes toward Death*, str. 87-88.

183 Jenkelevitch, *Smrt*, str. 44.

184 Jenkelevitch, *Smrt*, str. 44.

185 Jenkelevitch, *Smrt,* str. 88.

186 Jenkelevitch, *Smrt*, str. 70.

187 Jenkelevitch, *Smrt*, str. 19.

188 Jenkelevitch, *Smrt*, str. 33.

189 Slavoj Žižek, *O vjerovanju*, Algoritam, Zagreb, 2007, str. 10.

190 Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 192.

191 Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 293.

192 Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 288.

193 Heidegger, *Bitak i vrijeme,* str. 288.

194 Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 302.

195 Emil Cioran, *Krik beznađa*, Oktoih, Beograd, 2001, str. 30

196 Attar, *Spomenica dobrih*, str. 47.

197 Attar, *Spomenica dobrih*, str. 176.

198 El-Gazali, *Oživljavanje vjerskih znanosti*, str. 290.

199 El-Gazali, *Oživljavanje vjerskih znanosti*, str. 294.

200 El-Gazali, *Oživljavanje vjerskih znanosti,* str. 294.

201 Attar, *Govor ptica*, 165.

202 Rumi, *Tajne uzvišenosti*

203 Attar, *Govor ptica*, str. 209.

204 Fazlur Rahman*, Glavne teme Kur'ana*, 228.

205 Hafiz Esad Amin, *Između dva svijeta*, *iskustva islamskog egzorciste*, Sarajevo, 2009.

206 El-Gazali, *Izbavljenje od zablude*, str. 23.

207 Michel Hulin, *Skriveno lice vremena*, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 219.

208 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 219.

209 Ibn Qayyim el Dževzi, *Knjiga o duši*, N.I.D. "Novi Kevser", Sarajevo, 2006.

210 El Dževzi, *Knjiga o duši*, str. 16-17.

211 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 34.

212 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 13.

213 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 9.

214 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 117.

215 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 121.

216 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 137.

217 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 159-176.

218 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 174.

219 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 185.

220 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 198.

221 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 199.

222 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 211.

223 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 215.

224 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 224.

225 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 234.

226 Hulin, *Skriveno lice vremena*, str. 248.

227 Attar, *Govor ptica*, 286.

228 Katharana Mommsen, *Goethe i islam*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2008, str. 196.

229 Mommsen, *Goethe i islam*, str. 199.

230 Hišam Džait, *Evropa i islam*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1989, str. 20.

231 Džait, *Evropa i islam*, str. 20.

232 Orhan Pamuk, *Snijeg,* Buybook, Sarajevo, 2007, str. 123.

233 Herta Müller, *Ljuljačka duha*, Buybook, Sarajevo, 2011, str. 20.

234 Müller, *Ljuljačka duha*, str. 21.

235 Bašlar, *Voda i snovi*, str. 147–153.

236 Varlam Šalamov, *Priče s Kolime*, Bigz, Beograd, 1987, str.108.

237 Ž.M.G. Le Klezio, *Tužbalica o gladi*, Prosveta, Beograd, 2009, str. 7-8.

238 Ju Hua, *Živeti*, Geopoetika, Beograd, 2009, str. 11.

239 Jose Ortega y Gasset, *O ljubavi*, Svetlost, Sarajevo, 1989, str. 11.

240 Ortega y Gasset, *O ljubavi*, str. 12.

241 Ortega y Gasset, *O ljubavi*, str. 21.

242 Ortega y Gasset, *O ljubavi,* str. 23.

243 Ortega y Gasset, *O ljubavi*, str. 23.

244 Ortega y Gasset, *O ljubavi*, str. 26.

245 Czeslaw Milosz, *Poezija*, Veselin Masleša – Bigz, Sarajevo, 1988, str. 167.

246 Džulijan Barns, *Istorija sveta u 10 ½ poglavlja*, Geopoetika, Beograd, 2006, str. 279-304.

247 *Buharijina zbirka hadisa*, El-Kalem, Sarajevo, 2008, str. 254.

248 *Buharijina zbirka hadisa*, str. 873.

249 *Buharijina zbirka hadisa*, str. 873.

250 *Buharijina zbirka hadisa*, str. 875.

251 *Buharijina zbirka hadisa*, str. 872.

252 *Buharijina zbirka hadisa*, str. 884.

253 *Buharijina zbirka hadisa*, str. 892.

254 Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, Zone books, New York, 1999, str. 41. (Hrvatsko izdanje: *Ono što ostaje od Auschwitza*, Antibarbarus, Zagreb, 2008, preveo Mario Kopić).

255 Agamben, *Remnants of Auschwitz*, str. 42.

256 Agamben, *Remnants of Auschwitz*, str. 44

257 Agamben, *Remnants of Auschwitz*, str. 45.

258 Agamben, *Remnants of Auschwitz*,, str. 42.

259 Gil Anidzar, *Jevrejin, Arapin – istorija neprijatelja*, Beogradski krug & CZKD, Beograd, 2006.

260 Agamben, *Ono što ostaje od Auschwitza*, str. 43.

261 El-Gazali, *Izbavljenje od zablude*, str. 84.

262 Hanif Kurejši, *Buda iz predgrađa*, Biblioteka Vijesti XX vijek, Podgorica 2004, str. 197.

263 Murad Hofman, *Islam kao alternativa*, Bemust, Sarajevo, 1996, str. 75.

264 Alija Izetbegović, *Islam između istoka i zapada*, Svjetlost – El-Kalem, Sarajevo, 1995, str. 265.

265 Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama*, Vlastita naklada autora, Zagreb, 1973, str. 33.

266 Herbert Marcuse, Čovjek jedne dimenzije, Svjetlost, Sarajevo, 1989, str. 87.

267 Johan Huizinga, *Homo Ludens: o podrijetlu kulture u igri*, Naprijed, Zagreb, 1992, str. 43.

268 Al-Ḥadīd, 20

269 Huizinga, *Homo ludens*, str. 14.

270 *Bivstvovanje i imanje*, str. 11

271 Rože Kajoa, *Igre i ljudi*, Nolit, Beograd, 1965.

272 Kajoa, *Igre i ljudi*, str. 45

273 Kajoa, *Igre i ljudi*, str. 45.

274 Rumi, *Jedino sve*, str. 78-79.

275 Kajoa, *Igre i ljudi*, str. 10.

276 Attar, *Govor ptica*, str. 235.

277 El-Gazali, *Oživljavanje vjerskih znanosti*, knjiga VIII, str. 439.

278 Šalamov, *Priče s Kolime*, knjiga II, str. 39-43.

279 Truman Capote, *Muzika za kameleone*, Vrijeme, Zenica, 2005, str. 9.

280 Otto, *Sveto*, 117.

281 Alber Kami, *Kuga*, Prosveta, Beograd, 1966, str. 115.

282 *1001 noć*, knjiga II, prijevod s arapskog Esad Duraković, Ljiljan, Sarajevo, 1999, str. 526.

283 Ibn Kesir, *Kazivanje o vjerovjesnicima*, str. 525.

284 Edgar Lee Masters, *Antologija Spoon Rivera*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980, str. 92.

285 El-Gazali, *Oživljavanje vjerskih znanosti*, knjiga VIII, str. 458.

286 Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, Zora, Zagreb, 1971, str. 31.

287 Sa'd Yusuf Muhammed Ebu Aziz, *Knjiga o zulumćarima*, Libris, Sarajevo, 2003, str. 123.

288 Attar, *Govor ptica*, str. 222.

289 Rumi, *Jedino sve*, str. 14.

290 H.L. Borhes, *Kratke priče*, Izdavačka radna organizacija "Rad", Beograd, 1979.

291 Rumi, *Jedino sve*, str. 57-58.

292 Ernesto Sabato, *Pojedinac i univerzum*, Gradac, Beograd, 2005, str. 72.

293 Camus, *Pobunjeni čovjek*, str. 7.

294 *Buharijina zbirka hadisa*, str. 618.

295 Husein Hasković, *Na jeziku zemlje*, BosniaARS, Tuzla, 2005, str. 103.

296 Ibn Kesir, *Kazivanje o vjerovjesnicima*, str. 49.

297 Žoze Saramago, *Kain*, Laguna, Beograd, 2014, str. 45.

298 *Buharijina zbirka hadisa*, str. 633.

299 Mirko Kovač, *Gubilište*, Biblioteka Vijesti, Podgorica 2003.

300 V.S. Mervin, *Vaške*, Izdavačka radna organizacija "Rad", Beograd, 1979, str. 38.

301 From, *Zen budizam i psihoanaliza*, str. 24.

302 Alexandre Kojève, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 65.

303 Fernando Pessoa, *Poezija*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.

304 Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995.

305 „Ne prekoračivši kućnog praga / svemir se upoznati može. / Ne gledajući kroz prozor / Put nebeski otkriti se može. / Što se dalje ide, / sve se manje zna." Lao-Tse, *Knjiga puta i vrline*, Mladost, Zagreb, 1981, str. 61.

306 Anatol Frans, *Taida*, Izdavačko preduzeće "Rad", Beograd, 1959.

307 Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, str. 68-69.

308 *Tefsir Ibn Kesir*, str. 685.

309 Denis de Rougemont, *Mitovi o ljubavi*, NIRO "Književne novine", Beograd, 1985, str. 171.

310 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, str. 206.

311 Fernand Braudel, *Civilizacije kroz povijest*, Globus, Zagreb, 1990, str. 85

312 Isak Baševis Singer, *Muškatovi*, druga knjiga, Svjetlost, Sarajevo, 1986, str. 50.

313 *Ikbal: velikan islamske civilizacije*, str. 56-63.

314 Oswald Spengler, *Propast Zapada*, Književne novine, Beograd, 1998, str. 31.

315 Sarvepali Radakrišnan, *Indijska filozofija* I, Nolit, Beograd, 1964, str. 61-62.

316 Mahmud Derviš, *Beskraj od trnja*, Zalihica, Sarajevo, 2008, str. 46.

317 Nedžad Ibrišimović, *Vječnik*, Svjetlostkomerc d.d., Sarajevo, 2005.

318 Attar, *Govor ptica*, str. 242.

319 Ibn Kesir, *Kazivanje o vjerovjesnicima*, str. 37.

320 Martin Buber, *Ja i Ti*, Vuk Karadžić, Beograd, 1977.

321 Buber, *Ja i Ti*, str. 109.

322 Buber, *Ja i Ti*, str. 93.

323 Bašlar, *Poetika prostora*, str. 135.

324 Bašlar, *Poetika prostora*, str. 140.

325 Džon Stajnbek, *Plodovi gneva*, Vega, Novi Sad, 2004, str. 45.

326 Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996, str. 110.

327 Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989, str. 40.

328 Klod Levi-Stros, *Tužni tropi*, Zepter Book World, Beograd, 1999.

329 Levi-Stros, *Tužni tropi*, str. 106.

330 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, str. 40.

331 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, str. 41.

332 Ibn Nebi, *Kur'anski fenomen*, str. 61.

333 Karen Armstrong, *Muhammed: Poslanik za naše vrijeme*, Buybook, Sarajevo, 2008.

334 *Kur'anski fenomen*, str. 68.

335 Ibn Nebi, *Kur'anski fenomen*, str. 69.

336 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana*, str. 179.

337 Ibn Nebi, *Kur'anski fenomen*, str. 71.

338 *Tefsir Ibn Kesir*, str. 1308.

339 Hamidullah, *Muhammed a.s.*, str. 108.

340 Jenkelevitch, *Smrt*, str. 13

341 Albert Camus, *Mit o Sizifu*, Biblioteka Dani, Sarajevo, 2005, str. 105.

342 Ibn Nebi, *Kur'anski fenomen*, str. 92.

343 Kader Abdulah, *Putovanje praznih flaša*, Sarajevo, 2009, str. 123.

344 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, *Veselin Maselša – Svjetlost*, Sarajevo, 1990., str. 9.

345 Fazlur Rahmnan, *Glavne teme Kur'ana*, 169.

346 Fazlur Rahmnan, *Glavne teme Kur'ana*, 166.

347 De Rougemont, *Mitovi o ljubavi*, str. 182.

348 Ivan Foht, „Filozofija muzike", u *Filozofija umetnosti*, Kolarčev narodni univerzitet, Beograd, 1978, str. 148.

349 Foht, „Filozofija muzike", str. 149.

350 Massimo Dona, *Filozofija muzike*, Geopoetika, Beograd, 2008, str. 13.

351 Dona, *Filozofija muzike*, str. 13.

352 Dona, *Filozofija muzike*, str. 14.

353 Imanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd, 1975.

354 Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 197.

355 Danilo Kiš, *Rani jadi*, Bigz, Beograd, 1990, str. 61.

356 Kant, *Kritika moći suđenja*, str.

357 Rumi, *Jedino sve*, str. 26.

358 Širazi, Đulistan, str. 86.

359 Zbignjev Herbert, *Gospodin Kogito*, Svjetlost, Sarajevo, 1988, str. 125.

360 Bašlar, *Voda i snovi*, str. 16.

361 Armstrong, *Povijest Boga*, str. 39.

362 Haruki Murakami, *Južno od granice, zapadno od sunca*, Geopoetika, Beograd, 2006, str. 174.

363 Ernst Bloh, *Tübingenski uvod u filozofiju*, Nolit, Beograd, str. 1973, str. 37-38.

364 Truman Kapot, *Doručak kod Tifanija*, Biblioteka Vijesti, Podgorica, 2004, str. 88.

365 Peter Englund, *Male istorije*, Geopoetika, Beograd, 2009, str. 104.

366 Pol Taberi, *Historija ljudske gluposti*, Gradac, Beograd – Čačak, 2001, str. 37.

367 Levi-Stros, *Tužni tropi*, str. 56.

368 Ludwig Wittgeinstein, *Logičko-filozofski traktatus*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.

369 Max Horkheimer, *Pomračenje uma*, Veselin Masleša – Svjetlost, Saraevo, 1989, str. 105.

370 Zuko Džumhur, *Pisma iz Azije*, Oslobođenje Public, Sarajevo, 1991, str. 175 .

371 Šarl Bodler, *Cveće zla*, Izdavačko preduzeće “Rad”, Beograd, 1969.

*Ključno je bilo izbaciti didaktičke dionice, pisati bez povlačenja čitaoca/slušaoca za rukav. Iznaći narativ u kojem se ne bi tragalo za posljednjom riječju ili pravim putem; bez glagolskih oblika „mora", „treba", „preporučuje se"; izvan halala i harama; gdje se ne bi razrješavale dileme, tek vježba iz stila: flaubertovski bištiti suvišne riječi. Ne uvoditi nikoga u islam, ne podastirati, da me Allah spasi, dokaze! Dati prednost užitku u simetriji nad žudnjom za istinom, razigravanjima nad apologijom. Attarov stih „Planine su se zaledile od straha pred Njim" ili Rumijev „Digni ruke ako želiš da budeš podignut" ne trebaju tumača i ne naređuju ništa. Toliko je poetskog blaga koje u tami tesktova žudi za svojim kolekcionarima, toliko sirovih, elementarnih slika, toliko narativnih dionica što čekaju svoje kompilatore, beznačajnih stvari što skrivaju blistavo bogatstvo intimnih značenja. Čitamo „vjerske" knjige zaboravljajući na prijatnost u čitanju. Lovimo istinu tj. tuču. Diktatura napornog traganja za „istinom" (u cilju nametanja iste drugima) postupno je zamijenila bezbrižno branje cvijeta radi cvijeta; teror „korisnog znanja" naškodio je onom što stoji na početku svih puteva: imaginaciji.*



**Samedin Kadić** (Sarajevo, 1982) asistent je na Katedri za islamsku filozofiju Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. Završio je Gazi Husrev-begovu medresu, diplomirao na Odsjeku za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu, gdje je stekao zvanje magistra filozofije. Objavio je knjige: *Penelopin vez* (2005), *Aporije biopolitike* (2012), roman *Paučina* (2013), te studiju *Politička geografija Hamida Dabashija* (2013). Kolumnist je u časopisu *Stav* i urednik *Islamskih tema* na Radiju Federacije Bosne i Hercegovine. Saradnik je Centra za napredne studije u Sarajevu.





ISBN 978-9958-022-26-5